الموافقات

فی اصول الشریعة

مؤلفہ

امام ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ الشاطبی المتوفی سنہ ۷۹۰ھ

محشی

شیخ عبداللہ دراز استاذ جامعہ ازہر

مترجم

مولانا عبدالرحمٰن کیلانی

جلد دوم

مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری

نسبت روڈ ○ لاہور

سلسلہ مطبوعات نمبر ۴۴

ناشر مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری نسبت روڈ لاھور

طابع محمد خلیق

مطبع ٹرو پرنٹ ۳۸ ۔ فیروز پور روڈ لاھور فون 7580463.64

آرٹ ورک
و نگران طباعت عبدالقیوم

زیر اھتمام حافظ علام حسین ریسرچ آفیسر ریسرچ سیل

طبع اول جولائی ۱۹۹۴

جلد دوئم الموافقات

تعداد گیارہ صد

قیمت ۲۵۰ روپے

بسم الله الرحمن الرحيم

فہرست مضامین

الموافقات جلد دوم

وصلی اللہ علیٰ سیدنا محمد وآلہ وصحبہ وسلم

کتاب المقاصد

زیر نظر مقاصد کی دو قسمیں ہیں۔

ان میں سے ایک تو شارع علیہ السلام کے قصد کی طرف لوٹتی ہے اور دوسری مکلف کے قصد کی طرف۔

پہلی قسم میں شارع کے قصد کا اعتبار یا تو ابتداءً[1] وضع شریعت کے لحاظ سے کیا جائے گا، یا اس کے

[1] یعنی ایسا قصد جس کا پہلے درجہ میں اعتبار کیا جائے۔ اب جو کچھ اس کے علاوہ ہوگا وہ اسی کی تفصیل ہوگا۔ اور وہ پہلا قصد یہ ہے کہ (احکام شرعیہ) دین و دنیا میں بندوں کی مصلحتوں کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ کیونکہ اس پہلے درجہ کا مقصد بالنسبت اس کے ذہن نشین کرنے کی طرف ہوتا ہے اور اس میں مثال کے طور پر ان پڑھ لوگوں کے عرف اور ان کے مشہور و معروف انداز بیان کا لحاظ رکھا جائے گا۔ اسی طرح اس کا قصد تکلیف کے تقاضوں کے مطابق اس کے وضع ہونے کی طرف بالنسبت ہوگا۔ اور یہ صرف ایسے افعال مکسوبہ میں ہوتا ہے جو انسان کے بس میں ہوتے ہیں۔ ایسے کاموں میں نہیں جو طبائع کے مطابق ہوتے ہیں جیسے مثلاً کھانے پینے کی خواہش کہ اس میں اس قصد کو اٹھانا مطلوب نہیں۔ اور ایسی تفاصیل منضبط کی گئی ہیں کہ تکلیف کے مقصد کے لحاظ سے کون سی چیز درست ہے اور کونسی نادرست۔ اسی طرح اس کا قصد بالنسبت ایسے احکام تکلیفیہ کے تحت مکلف کا داخل ہوتا ہے۔ جو احکام کے لحاظ سے اور مکلف کے اس پر عمل کرنے کے لحاظ سے درجہ عموم میں ہیں۔ اور یہ ایسا کلیہ ہے جس میں ایک کو چھوڑتے ہوئے دوسرے کے لیے کوئی تخصیص نہیں۔ اور بندوں کی مصلحت کا اعتبار لوگوں کی خواہشات و ترغیبات کے بجائے شرعی حدود کے مطابق ہوگا۔ پھر یہ بھی چنداں ضروری نہیں کہ اس تکلیف کے مصالح جلد یا بدیر بندوں پر لوٹ آئیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ جو مصلحت شرع نے اس مکلف کے لئے رکھی ہے وہ اس مکلف کے حاصل کر پانے سے باہر ہو۔

اسی طرح شرع کے ان مقاصد میں ان تینوں انواع کا حال ہے جو شریعت نے وضع کئے ہیں۔ کیونکہ اس کی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

وضع ہونے سے اس کا قصد ذہن نشین کرانا ہوگا، یا تکلیف کو اس کے مقتضیٰ کے مطابق رکھنا اس کا قصد ہوگا اور یا اس کا قصد اس کے حکم کے تحت مکلف کا داخل ہونا ہوگا۔ تو یہ چار انواع ہوئیں۔

پیشتر اس کے کہ ہم اپنے مطلوب کا آغاز کریں، یہاں مقدمہ کلامیہ درج کرتے ہیں جو اس مقام پر بہت مناسب ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ امورِ شرعیہ صرف اس لیے وضع کئے گئے ہیں کہ ان سے ایک ہی ساتھ بندوں کے لئے زود یا بدیر مصالح حاصل ہوں۔ اور یہ ایسا دعویٰ ہے جس کے درست یا نادرست ہونے کے لئے کسی دلیل کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں اور نہ ہی یہ اس کا موقع ہے۔ البتہ متکلمین نے اس سے اختلاف بھی کیا ہے۔ اور امام رازی نے یہ گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ کے احکام کسی علت سے معلل نہیں جیسا کہ اس کے افعال بھی ایسے ہی ہیں۔ اور معتزلین نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام بندوں کے مصالح کو ملحوظ رکھنے سے معلل ہیں اور اکثر فقہائے متاخرین نے اسی رائے کو پسند کیا ہے۔ پھر جب یہ حضرات علم اصول فقہ میں شرعی احکام کی علتیں ثابت کرنے میں بے بس ہو گئے تو کہہ دیا کہ علتوں کا معنیٰ خاص احکام کی شناخت کرنے والی علامات ہیں۔ اور ہمیں اس مسئلہ میں اس بات کی تحقیق کی ضرورت نہیں۔

اور قابلِ اعتماد صرف یہ بات ہے کہ ہم نے استقراء سے ثابت کیا ہے کہ احکام شرعیہ بندوں کے مصالح کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ اور اس بات میں نہ رازی کو کچھ اختلاف ہے، نہ کسی دوسرے کو۔

(بقیہ حاشیہ) وضع میں بانسبت دوسرے درجہ کے قصد کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسا کہ ان سب کی تفصیل اس انداز سے آگے آ رہی ہے کہ اس معاملہ میں مصنف رحمہ اللہ سے کوئی بھی آگے نہیں بڑھ سکا۔

یہ بات بھی ملحوظ رکھی جائے کہ کتاب المقاصد سے مصنف کی مراد فنی مقاصد نہیں جیسا کہ بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر آپ اسے ایسا ہی قیاس کریں گے جیسا کہ علماء نے علم الاصول میں اسے ذکر کیا ہے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ وہ فن کے مبادیات میں شمار ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر آپ دیکھیں گے کہ وہ محکوم بہ اور محکوم علیہ کی بحث کو فن کے مبادیات میں شمار کرتے ہیں۔ مخفی نہ رہے کہ تیسری نوع اپنے جملہ مسائل سمیت جن کا مصنف نے ذکر کیا ہے، مکلف بہ چیزوں کی بحث سے متعلق ہے اور یہ ضروری ہے کہ مکلف کے کسب کے لحاظ سے اس کے بس میں ہو۔ اسی طرح ان چاروں انواع کی باقی صورتوں کا حال ہے۔ جب آپ غور کریں گے تو آپ انہیں مبادیات سے پائیں گے نہ کہ فنی مقاصد سے جو کہ دلائل ہیں۔ ماسوائے اس کے کہ علم الاصول میں یہ کشادگی کی نوع پر ہو، کیونکہ جس چیز پر بھی فقہ مبنی ہو وہ علم الاصول کا حصہ ہے۔ اور اس کی طرف غرض کو ظاہر کرنے کی ضرورت نہیں۔

لہ یعنی تا کہ اس کے لیے قیاس سے کوئی قول لایا جا سکے کہ وہ بھی شرعی دلیل ہے۔

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے رسولوں کی بعثت کے بارے میں جو کچھ فرما دیا ہے وہی اصل ہے۔ فرمایا:

رُسُلاً مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (۴/۱۶۵)

(اللہ تعالیٰ نے) رسولوں کو خوشخبری دینے والے اور ڈرانے والے (بنا کر بھیجا) تاکہ پیغمبروں کے آنے کے بعد لوگوں کو اللہ تعالیٰ پر الزام کا موقع نہ رہے۔

وَمَا اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ (۲۱/۱۰۷)

اور (اے محمدؐ) ہم نے آپ کو تمام جہان والوں کے لئے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

اور پیدائش کی اصل کے بارے میں فرمایا:

وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ وَّكَانَ عَرْشُهٗ عَلَى الْمَاۗءِ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلاً (۱۱/۷)

اور وہی تو ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دن میں بنایا اور (اس وقت) اس کا عرش پانی پر تھا۔ تاکہ وہ تمہیں آزمائے کہ تم میں سے عمل کے لحاظ سے کون بہتر ہے۔

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ (۵۱/۵۶)

اور میں نے جنوں اور انسانوں کو صرف اس لئے پیدا کیا ہے کہ وہ میری عبادت کریں۔

اَلَّذِيْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلاً (۶۷/۲)

اسی (اللہ) نے موت اور زندگی کو پیدا کیا تاکہ تمہاری آزمائش کرے کہ تم میں کون اچھے کام کرتا ہے۔

رہا علت تبلانے کا معاملہ، تو کتاب و سنت میں ایسے احکام کی اس قدر تفاصیل موجود ہیں جو گنی بھی نہیں جا سکتیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے وضو کی آیت کے بارے میں فرمایا:

مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهٗ عَلَيْكُمْ

اللہ تم پر کسی طرح کی تنگی نہیں کرنا چاہتا بلکہ یہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کرے اور اپنی نعمتیں تم پر پوری کرے۔

اور روزوں کے بارے میں فرمایا:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ (۲/۱۸۳)

تم پر روزے فرض کئے گئے ہیں، جیسا کہ تم سے پہلے لوگوں پر (بھی) فرض کئے گئے تھے تاکہ تم پرہیزگار بنو۔

---

[1] یعنی رازی کے لئے بھی یہ کہنا آسان نہیں کہ یہ علتیں احکام کی علامات ہیں۔ پھر یہ بھی مخفی نہ رہے کہ رازی اپنی کتاب میں علت کے لفظ کو حکمت کے معنی میں استعمال کرتا ہے جیسا کہ اس کا بیان پہلے گزر چکا۔

اور نماز کے بارے میں فرمایا :

اِنَّ الصَّلٰوۃَ تَنْھٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْکَرِ (۲۹/۴۵)

بلاشبہ نماز بے حیائی اور بری باتوں سے روکتی ہے۔

اور قبلے کے بارے میں فرمایا :

فَوَلُّوْا وُجُوْھَکُمْ شَطْرَہٗ لِئَلَّا یَکُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَیْکُمْ حُجَّۃٌ (۲/۱۴۴)

تو تم اپنا منہ اسی (بیت اللہ) کی طرف پھیر لیا[1] و (یہ تاکید) اس لئے (کی گئی ہے) کہ لوگ تم کو کسی طرح کا الزام نہ دے سکیں۔

اور جہاد کے بارے میں فرمایا :

اُذِنَ لِلَّذِیْنَ یُقٰتَلُوْنَ بِاَنَّھُمْ ظُلِمُوْا (۲۲/۳۹)

جن مسلمانوں سے (خواہ مخواہ) لڑائی کی جاتی ہے۔ انہیں اجازت دی جاتی ہے (کہ وہ بھی لڑیں) کیونکہ ان پر ظلم کیا گیا ہے۔

اور قصاص کے بارے میں فرمایا :

وَلَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ یّٰاُولِی الْاَلْبَابِ (۲/۱۷۹)

اور اے اہل عقل و دانش! تمہارے لئے قصاص میں زندگانی ہے۔

اور توحید پر ثبوت کے بارے میں فرمایا :

اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قَالُوْا بَلٰی شَھِدْنَا اَنْ تَقُوْلُوْا یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ اِنَّا کُنَّا عَنْ ھٰذَا غٰفِلِیْنَ (۷/۱۷۲)

کیا میں تمہارا پروردگار نہیں؟ کہنے لگے کیوں نہیں۔ ہم گواہ ہیں (کہ تو ہی ہمارا پروردگار ہے) اور یہ اقرار اس لئے کرایا تھا کہ تم قیامت کے دن یوں نہ کہنے لگو کہ ہم کو تو اس کی خبر نہ تھی۔

اور اس سے مقصود تنبیہ ہے۔

تو جب اس مسئلہ میں استقرائی دلیل موجود ہے جو ایسے قضیہ میں علم کے لئے مفید ہوتی ہے تو ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ تمام امور شرعیہ میں یہی بات کارفرما ہے۔ اور اس اجمالی بیان[2] سے قیاس اور اجتہاد بھی ثابت ہوگیا جس کو ہمیں اس کے مقتضٰی کے مطابق جاری رکھنا چاہیے ——— رہی یہ بات کہ یہ قیاس و اجتہاد واجب ہے یا غیر واجب تو یہ بات اس کے اپنے علم و فن سے متعلق ہے۔ اب ہم مقاصد بیان کر رہے ہیں جس میں اللہ ہی سے مدد درکار ہے۔

---

[1] مصنف نے اقامت صلوٰۃ سے امر کے لئے علت مراد لی ہے۔ ذرا غور فرمائیے۔

[2] اس اجمال کی تفصیل مصنف کتاب الاجتہاد کے دسویں مسئلہ میں بیان کر رہے ہیں۔ جہاں وہ مصالح کے اعتبار سے فقہی قواعد کی آغربیتا کا بھی ذکر کریں گے۔

نوعِ اوّل

وضعِ شریعت میں شارع کا مقصد اور اس میں چند مسائل

پہلا مسئلہ

تکالیفِ شرعیہ خلقت میں اپنے مقاصد کی حفاظت کی طرف لوٹتی ہیں اور یہ مقاصد تین اقسام سے زیادہ نہیں۔ پہلی قسم یہ کہ وہ ضروریہ ہو، دوسری یہ کہ وہ حاجیہ ہو اور تیسری یہ کہ وہ تحسینیہ ہو۔

ضروریہ کا معنی یہ ہے کہ وہ دین و دنیا کے مصالح کے قیام کے لیے ضروری ہو، وہ یوں کہ اگر ایسے مقاصد موجود نہ ہوں تو دنیا کے مصالح ٹھیک طور پر چل نہیں سکتے بلکہ ان میں بگاڑ، قتل و غارت زندگی کا فقدان اور آخرت میں نجات اور نعمتوں سے ہاتھ دھو بیٹھنا اور کھلے ہوئے خسارے کی طرف پلٹنا ہو گا۔

ان مقاصدِ ضروریہ کی حفاظت دو باتوں سے ہوتی ہے۔ ایک وہ جو ان مقاصد کے ارکان کو قائم اور اس کے قواعد کو برقرار رکھے اور یہ ان مقاصد کے پائے جانے کے (ایجابی) پہلو کا لحاظ رکھنے سے عبارت ہے۔ اور دوسری ایسی بات جو اس میں واقع ہونے والے یا متوقع خلل کو دور کر دے اور یہ اس کے عدم (سلبی) پہلو کا لحاظ رکھنے سے عبارت ہے۔

لہ باب سنت کے چوتھے مسئلہ میں مقاصدِ شرعیہ اور ان کی تفریعات اور تکملات کے بارے میں ایک سیر حاصل بیان آ رہا ہے۔ اگرچہ وہ دوسرے انداز پر ہے۔

لہ وجود کے پہلو سے ضروریات کا لحاظ ایسے فعل سے ہوتا ہے جو اسے قائم اور برقرار رکھے اور عدم کی جانب سے ضروریات کا لحاظ ایسے ترک سے ہوتا ہے جو اسے ختم کر دے، جیسے جنایات۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وجود کے پہلو سے اس کا لحاظ نماز کے مثل ہے اور مثلاً ماکولات کا حصول عدم کے پہلو سے اس کا لحاظ ہے۔ کیونکہ ایسی چیزوں کے فعل سے جن کا وجود اور استقرار ہوتا ہے، ابتداءً وہ ختم نہیں ہوتا، نہ ہی اس پر عدم طاری ہوتا ہے۔ اس معنی میں وجود کے پہلو سے جو اس کا لحاظ ہو گا وہی عدم کے پہلو سے بھی ہو گا۔

عبادات کے اصول وجود کے (یعنی ایجابی) پہلو سے دین کی حفاظت کی طرف لوٹتے ہیں جیسے ایمان[1] اور دونوں کلماتِ شہادت کی زبان سے ادائیگی اور نماز اور زکوٰۃ اور روزے اور حج اور ایسی ہی دوسری اشیاء۔

اور عادات بھی وجود کے پہلو سے نفس اور عقل کی حفاظت کی طرف راجع ہوتی ہیں۔ جیسے کھانے پینے کی اشیاء[2] اور لباس اور مکان اور ایسی ہی دوسری اشیاء کا حصول اور معاملات[3] اپنے وجود کے پہلو سے نسل اور مال کی حفاظت کی طرف بھی راجع ہوتے ہیں اور نفس اور عقل کی حفاظت کی طرف بھی، لیکن یہ عادات وجنایات کے واسطے سے ہوتا ہے ـــــ اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اسے اکٹھا[4] کر دیتے ہیں ـــــ جو عدم کے پہلو سے ان تمام چیزوں کی طرف لوٹتا ہے۔

---

[1] مولف نے اپنی تحریر اور شرح میں کہا ہے کہ دین کی حفاظت جہاد کے واجب ہونے اور بدعت کے داعی کے لیے سزا سے ہوتی ہے اور حنفیہ کہتے ہیں کہ جہاد کا وجوب محض کفر کے لیے نہیں بلکہ اس لیے ہے کہ وہ ہم پر چڑھائی کرتے ہیں۔ اسی لیے ذمی اور مستامن (پناہ حاصل کرنے والے) سے جنگ نہیں کی جاتی نہ ہی راہب اور عورت کو مارا جاتا ہے۔ اور جزیہ قبول کیا جاتا ہے۔ اور یہ چیزیں دین کی حفاظت کی نفی نہیں کرتیں۔ کیونکہ دین کی حفاظت ان سے ایسی جنگ سے پوری نہیں ہو سکتی جو مسلمان کے قتل اور انہیں دین سے فتنہ میں ڈالنے تک جا پہنچے۔

آپ دیکھ رہے ہیں کہ مؤلف نے دین کی حفاظت میں اسی قدر وسعت پیدا کی ہے کہ تمام اصولی اور فروعی تکالیف کو اسی کا مقصد بنا دیا۔ غالباً اسی لیے اس کا بعد کا قول فانها مراعاة فی کل ملة (ان کا ہر دین میں لحاظ رکھا گیا ہے) اس کے موافق نہیں رہا کیونکہ زکوٰۃ جیسے معاملہ میں اسے بالنسبت تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

[2] یعنی غذا کھانے کی اصل پر ہی زندگی اور عقل کی بقا کا انحصار ہے۔ اور عنقریب حاجیات کے بیان میں خوراک و لباس سے متعلق پاکیزہ چیزوں وغیرہ سے فائدہ کا ذکر آ رہا ہے۔ یعنی ایسی چیزوں جن کا ترک نفس اور عقل میں مخل تو نہیں ہوتا لیکن تنگی اور حرج کی طرف لے جاتا ہے۔ گویا ہر دو مقام کا فرق واضح ہے۔

[3] یعنی اتنی مقدار جس پر نفس اور مال کی حفاظت موقوف ہے۔ اس قدر مقدار ضروری سمجھے اور یہی وہ مقدار ہے جس سے آمدی نے مراد لی ہے کہ معاملات اس حد تک ضروری سے ہوتے ہیں۔ رہا عمومی بیع کا مسئلہ تو وہ ضروری سے نہیں بلکہ حاجی سے ہے۔ امام الحرمین نے اس میں اختلاف کیا ہے۔ اسی سے آپ پر واضح ہو جائے گا کہ مؤلف اس مسئلہ میں اور اس کے بعد آنے والے مسئلہ میں کیا بیان کر رہا ہے۔

[4] جملہ معترضہ ہے اور یہ تو ظاہر ہے کہ یہ مقدمہ بعد میں لایا گیا ہے اور اس کی اصل مقام مؤلف کے قول والعبادات والعادات قد مثلت (عبادات اور عادات کی صورت ایک ہی جیسی ہے اسے پہلے تھا۔ اور وہ وجود اور عدم کے پہلو سے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اور عادات اور عادات ایک ہی جیسے ہو جاتے ہیں۔ اور معاملات بھی جبکہ وہ انسان کے ساتھ کسی دوسرے کی مصلحت کی طرف راجع ہوں۔ جیسے عوض یا بغیر عوض کے املاک کا انتقال، غلام کی آزادی یا منافع یا شرمگاہوں پر معاہدہ کے ساتھ (املاک کا انتقال) اور جنایات جبکہ وہ سابقہ بیان کو باطل کر دینے کی طرف لوٹ رہی ہوں تو ایسی صورتوں میں وہ باتیں مشروع کی گئی ہیں جو اس کو باطل کرنے کے عمل کو دور کر دیں اور ان مصالح کی تلافی کر دیں جیسے قصاص اور دیات نفس کے لئے، اور حد عقل کے لئے اور اموال کی قیمتوں کی بھرت[1] ــــ نسل کے لیے اور قطع ید اور بھرت ــــ مال کے لیے، اور اس سے ملتی جلتی چیزوں کی بھی یہی صورت ہے۔

اور ضروریات کل پانچ ہیں جو یہ ہیں[2]۔ دین، نفس، نسل، مال اور عقل کی حفاظت، بعض علماء کہتے ہیں کہ تمام ملتوں میں ان پانچ چیزوں کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

سابقہ صفحے کا حاشیہ: حفاظت کرنے والی تمام سابقہ ذکر کردہ چیزوں کی طرف راجع ہے۔ اور ان کے اکٹھا ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ ان تمام چیزوں سے متعلق ہے اور جن پر ابواب الشریعت میں سے تکمیل کا باب قائم ہوتا ہے۔ جب کہ کوئی بھی امر یا نہی ایسی نہیں مگر وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے متعلق ہوتی ہے پھر مؤلف نے جنایات کے متعلق یہ بتلایا کہ عدم کے پہلو سے سابقہ ذکر کردہ چیزوں کی طرف راجع ہوتی ہیں۔ پھر اس نے اس مقام کو معاملات اور جنایات کے لیے مثال دے کر مکمل کیا۔ کیونکہ ابھی ابھی اس نے ان کے علاوہ دوسری چیزوں سے مثال دی تھی۔ اور ابھی مبحث کتاب کے ساتویں مسئلہ میں اس کا یہ قول مذکور ہوگا۔ وجامعها الامر بالمعروف والنهی عن المنکر (اور وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو جامع ہے) اس کا یہ قول اسی کی تائید کرتا ہے جو ہم نے مؤلف کے قول کے فہم کے متعلق بیان کیا ہے۔ (ویجمعها)۔

[1] جس کے متعلق مؤلف نے کہا ہے۔ اس کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں کہ زنا کی حد خواہ وہ کوڑوں کی شکل میں ہو یا رجم کی شکل میں حفظ نسل کے لیے ہی مشروع کی گئی ہے۔ کیونکہ زنا نسب کے اختلاط کی طرف لے جاتا ہے۔ اور یہ چیز آباء کی حفاظت سے انقطاع کی طرف پھر یہ چیز نسل کے انقطاع اور موجودات سے نوع انسانی کے اٹھ جانے کی طرف لے جاتی ہے۔ اور اس کے متعلق جو کچھ مؤلف نے کہا ہے وہ واضح نہیں۔

[2] اس کی ترتیب عالی سے نازل کی طرف (نزولی) یوں بنتی ہے: دین، نفس، عقل، نسل اور مال۔ اس میں اختلاف ہے کیونکہ بعض علماء نے نفس کو دین پر مقدم کیا ہے۔

[3] تحریر کی شرح میں اس نے کہا ہے کہ: مقاصد کو ان پانچ چیزوں میں محصور کرنا واقعات میں نظر کرنے، لوگوں کی عادات اور شریعت کے استقراء سے ثابت ہے[1] اور اس کے بعد یہ نہ کہا جائے کہ امام شوکانی رح نے تورات اور انجیل میں غور کیا تو ان کو مطلقاً اباحت شراب کے سوا کچھ نہ پایا۔ کیونکہ نصاریٰ اور ان کے علما کی زبان سے مشہور تو یہی ہے کہ شراب ان کے ہاں حرام ہے۔ اور اگر اس

اور حاجیات کا معنی یہ ہے کہ وہ اپنی کشادگی اور تنگی کو دور کرنے کی بنا پر ایسی چیزوں کی محتاج ہوتی ہیں جو عموماً ایسی پیش آنے والی تنگی اور مشقت کی طرف لے جاتی ہیں جو مطلوب کو فوت کردیتی ہیں۔ پھر جب ان کو ملحوظ نہ رکھا جائے۔ تو مجملاً[1] ہر مکلف پر تنگی اور مشقت داخل ہوجاتی ہے لیکن وہ عمومی فساد کی سطح تک نہیں پہنچتی جو مصالح عامہ کے سلسلہ میں متوقع ہوتا ہے۔

اور یہ بات حاجیات عبادات، معاملات اور جنایات سب میں جاری ہے۔

عبادات میں اس کی مثال جیسے تخفیف دینے والی رخصتیں ہیں جو مرض یا سفر میں لاحق ہونے والی مشقت کی طرف بالنسبت ہوتی ہیں۔ اور عادات میں اس کی مثال جیسے شکار کی اباحت اور ان پاکیزہ اشیاء سے فائدہ اٹھانا ہے جو حلال ہیں خواہ وہ ماکولات ہوں یا مشروبات اور خواہ وہ لباس ہو یا مکان یا سواری اور ایسی ہی دوسری اشیاء۔ اور معاملات میں اس کی مثال جیسے مضاربت[2] اور

سابقہ صفحے کا حاشیہ: ہے۔ قول کو صحیح بھی تسلیم کرلیا جائے جس کی نسبت امام شوکانی سے کی ہے تو اس کی توجیہ یہ ہو گی کہ جو چیز تمام شریعتوں میں ممنوع ہے وہ دراصل عقل کا ضیاع ہے، اور شراب کچھ وقت کے لیے عقل وحواس لے جاتی ہے۔ پھر بعد میں واپس آتی ہے۔

اور جو سابقہ امتیں اپنے اموال غنائم کو ایک خاص مقام پر جمع کرتیں اور آسمان سے آگ آکر انہیں بھسم کردیتی اور اس سے کچھ بھی ہاتھ نہ لگتا تو اس کی تعریض یہ ہے کہ یہ تو ظاہر ہے کہ اس طرح مال کے لیے کوئی انسان ضائع نہیں ہوتا اور ان پر غنیمتوں کے حرام ہونے کی حکمت یہ ہے کہ ان کے نفوس جہاد کے ساتھ غنیمتوں کے قصد سے پاک صاف رہیں۔ البتہ ہماری شریعت میں خصوصی طور پر رخصت دی گئی ہے جیسا کہ حدیث میں ہے: لَمْ تَحِلَّ لِاَحَدٍ مِنْ قَبْلِي (مجھ سے پہلے کسی پر بھی غنیمت حلال نہ تھی) اور حضرت سلیمان علیہ السلام کا قصہ۔

فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوْقِ وَالْاَعْنَاقِ تو وہ گھوڑوں کی پنڈلیوں۔ اور گردنوں پر ہاتھ پھیرنے لگے۔

(۳۸/۳۳)

تو اس میں مال کا اتلاف نہیں۔ کیونکہ یہ بات یا تو گھوڑوں کو طلب کرنے اور ان کے حالات معلوم کرنے کے باب سے ہے اور یہ کام انہوں نے ہاتھ سے کیا تھا تلوار سے نہیں کیا جیسا کہ امام فخری نے اس کی تحقیق کی ہے۔ اور اگر یہ تلوار کا کام ہی تھا تو پھر اپنا پسندیدہ مال فقیروں کو کھلا کر اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنے کی غرض سے تھا۔ جیسا کہ مشہور قول ہے۔ یا پھر یہ کام اللہ کی راہ میں گھوڑوں کے جسموں کو آگ سے داغنے کا تھا۔

[1] یعنی ان حاجیات کے نہ ہونے سے ہر ایک مکلف پر تنگی نہیں پڑتی۔

[2] بلکہ وہ تمام معاملات جن پر حفظ نفس وغیرہ کا انحصار نہ ہو ضروریات خمسہ سے ہیں جیسا کہ ہم پہلے اس طرف اشارہ کر چکے ہیں۔

مساقات اور بیع سلم اور لین دین کے معاہدہ میں تابع چیزوں کو ان کی اصل کے تحت کر دیتا ہے، جیسے درخت کا پھل اور غلام کا مال۔ اور جنایات میں اس کی مثال جیسے موت کا حکم اور خون بہانے، قسامت اور عاقلہ پر دیت لگنے کا حکم اور کاریگر پر تضمین (گاہک کے مال کی بھرت) اور اسی سے ملتے جلتے دوسرے امور ہیں۔

اور تحسینات کا معنیٰ محاسن عادات کو اپنانا اور ایسے فریب دینے والے احوال سے بچنا ہے جن سے بردبار عقلیں ناک بھوں چڑھائیں۔ اور یہ قسم مکارم اخلاق کو جامع ہے۔

اور یہ قسم بھی ان تمام امور میں جاری ہے۔ جن میں پہلی دونوں قسمیں جاری ہیں۔

عبادات میں اس کی مثال جیسے نجاست کو دور کرنا ——— اور مجملاً طہارت کی سب اقسام ——— اور ستر کو ڈھانپنا اور زینت بنانا اور صدقات وخیرات اور نوافل سے قرب الٰہی کا حصول اور اس سے ملتی جلتی دوسری چیزیں ہیں اور عادات میں اس کی مثال جیسے کھانے پینے کے آداب اور گندے اور ناپاک ماکولات ومشروبات سے بچنا اور داد و دہش میں اسراف اور بخل سے بچنا ہیں۔ اور معاملات میں اس کی مثال جیسے ناپاک اشیاء اور زائد پانی اور گھاس کی بیع سے ممانعت اور غلام کا امامت اور شہادت کے منصب کا اہل نہ ہونا۔ اور عورت کا امامت کے منصب اور خود اپنا نکاح کرنے کے اہل نہ ہونا۔ اور غلام کا آزادی اور اس کے متعلقات کو کتابت اور تدبیر کے ذریعہ طلب کرنا ہیں اور جنایات میں اس کی مثال جیسے غلام کے بدلے آزاد کو قتل کرنے یا میدان جہاد میں راہبوں بچوں اور عورتوں کو قتل کرنے کی ممانعت ہے۔

اور ایسی مثالیں بہت کم ہوں گی جو ان معانی کے علاوہ کسی دوسرے معنی پر دلالت کرتی ہوں گویا یہ تمام محاسن کی طرف راجع ہیں اور ضروریہ اور حاجیہ مصالح کی اصل پر زائد ہیں۔ ان کے نہ ہونے سے نہ امور ضروریہ میں کچھ فرق پڑتا ہے اور نہ حاجیہ میں۔ یہ تو صرف تحسین و تزئین کے قائم مقام ہوتی ہیں۔

گذشتہ صفحے کا حاشیہ: کر چکے ہیں۔ بظاہر یہ مختلف انواع کی مثالوں سے حاصل نہیں ہوتی۔ بالخصوص ایسی چیز جس کی اصل منع کلی کے قاعدہ کے تحت داخل ہونے میں رکاوٹ ہو۔ مؤلف نے اسے اس سے مستثنیٰ کر دیا حتی کہ اسے سابقہ چاروں اطلاقات سے رخصت شمار کیا۔

دوسرا مسئلہ

ان مراتب میں سے ہر مرتبہ میں کچھ اور اشیاء بھی شامل ہو جاتی ہیں جنہیں ہم تتمہ یا تکملہ کہہ سکتے ہیں۔ جو اگر نہ بھی ہوں تو ان مراتب کی حکمت اصلیہ میں کچھ فرق نہیں پڑتا۔

پہلی چیز[1] کی مثال قصاص میں مماثلت ہے (یعنی جس طرح قاتل نے مارا تھا اسے بھی اسی طرح مارا جائے گا) کیونکہ اسے نہ تو اضطراری امر کہا جا سکتا ہے اور نہ ہی اس میں کسی شدید حاجت کا اظہار ہے۔ یہ تو صرف تکمیلی[2] (حکم) ہے۔ اسی طرح (عورت کے) نفقۂ مثل، اجرتِ مثل اور مضاربت مثل[3] کی بات ہے۔ اور اجنبیہ عورت کی طرف نظر کرنے، کوئی تھوڑی سی نشہ آور چیز پینے اور سود کھانے سے منع کیا گیا ہے۔ اور متشابہات میں لاحق ہونے والے شبہات سے بچنے کا اور دین کے شعائر کے اظہار کا حکم ہے، جیسے فرض اور سنت نمازوں کی جماعت اور نماز جمعہ۔ اور رہن، ضمانت اور لین دین کے معاملات پر شہادتوں کا قائم کرنا ہے۔ جب ہم یہ کہیں کہ یہ چیزیں ضروریات سے ہیں۔

---

[1] یعنی ضروریات کے مرتبہ کی۔

[2] کیونکہ وہ تصرفات قصاص کے حکم کو پورا کرنے والا ہے کیونکہ ادنیٰ کے بدلے اعلیٰ کا قتل عصبہ کے لوگوں میں اشتعال پیدا کر دیتا ہے تو اس کے سوا روک تھام یعنی قصاص کا ثمرہ مکمل نہ ہوگا۔ نہ ہی اس سے زندگانی کا وہ مقصد پورا ہوگا جس کا شارع نے قصد کیا ہے۔ اور اس کی مثال تھوڑی سی نشہ آور چیز کی حرمت ہے کیونکہ اس میں جو خوش کن لذت ہے وہ عقل کے بیشتر حصہ کو ضائع کر دیتی ہے۔ لہٰذا تھوڑی مقدار کی حرمت زیادہ مقدار کی حرمت کی حکمت کو مکمل کرنے والی ہے۔ مولف کا کلام اسی غرض پر محمول ہے۔

[3] یعنی یہ تینوں مثالیں ایسی ضروری کو پوری کرنے والی ہیں جو ہر دو اطراف سے مال کی حفاظت سے متعلق ہے، جیسے کسی اجنبی عورت پر نظر ڈالنے سے رکنے کا حکم ایسی ضروری کو مکمل کرنے والا ہے جس سے زنا سے امتناع کے ذریعہ نسل کی حفاظت ہوتی ہے۔ کیونکہ ایسی نظر زنا کا پیش خیمہ اور اس کی طرف بلانے والی ہے۔ اور حرام چیز کی طرف بلانے والی چیز کی حرمت شرعی دلیل سے ثابت ہے۔ اسی طرح سود کی حرمت سے مال کی حفاظت کی تکمیل ہوتی ہے جو کہ ایک ضروری ہے۔ کیونکہ یہ زیادتی واپس کیے ہوئے مال کا ایسا حصہ ہے جو باطل کی طرف لے جاتا ہے جس کے مقابلے میں ایسی کوئی چیز نہیں جو شرعاً معتبر ہو۔ اور ورع، شبہات اور گناہوں سے بچنا، اپنی نوع کی چیزوں کو مکمل کرنے والا ہے۔ اگر عبادت میں ورع ہو تو اسے مکمل کرنے والا ہے اور اگر عادت یا معاملہ میں ہو تو انہیں مکمل کرنے والا ہے۔

دوسری چیز کی مثال جیسے کفوٗ[1] اور صغیرہ کے معاملہ میں مہر مثل کا اعتبار ہے۔ کیونکہ ان سب باتوں کو ایسی حاجت تو نہیں کہا جا سکتا جیسے کہ صغیرہ کے اصل نکاح کی حاجت ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ لین دین کے معاملات حاجیات سے ہیں تو شہادات اور رہن اور ضمانت تکملہ کے باب سے ہوں گی۔ اسی طرح کا معاملہ ایسے سفر میں دو نمازوں کے جمع کرنے کا ہے جس میں نماز قصر کی جاتی ہے یا ایسے مریض کے نمازوں کو جمع کرنے کا ہے جس کو یہ خطرہ ہو کہ اس کی عقل جاتی رہے گی۔ یہ اور ایسی ہی دوسری مثالیں اس مرتبہ کو مکمل کرنے والی ہیں۔ جبکہ اگر یہ چیزیں مشروع بھی کی جاتیں تو بھی کشادگی اور تخفیف کی اصل میں کچھ خلل نہ پڑ سکتا تھا۔

تیسری چیز کی مثال جیسے پیشاب پاخانہ وغیرہ کے آداب اور طہارت کے مستحبات ہیں اور ایسے اعمال کو باطل نہ ہونے دینا جو اس میں داخل ہو جاتے ہیں اگرچہ وہ غیر واجب ہوں۔ اور کمائی ہوئی پاکیزہ چیزوں کا خرچ کرنا اور قربانی اور عقیقہ اور آزاد کرنے میں اختیار اور اس سے ملتی جلتی دوسری چیزیں ہیں اس مسئلہ کی مثالوں سے معلوم ہو جاتا ہے کہ حاجیات، ضروریات کے تتمہ کی طرح ہوتی ہیں اور تحسینیات حاجیات کے تکملہ کی طرح۔ کیونکہ اصل مصالح تو ضروریات ہی ہیں جس حد تک کہ اس کی تفصیل انشاء اللہ بعد میں آئے گی۔

تیسرا مسئلہ

ہر تکملہ کے لئے ــــ اس لحاظ سے کہ تکملہ ہے ــــ ایک شرط ہے۔ جو یہ ہے کہ اس کا اعتبار اصل کو باطل نہ کرنے پائے اور یہ اس لئے کہ ہر تکملے کا اعتبار اپنی اصل کو توڑنے تک جا پہنچتا ہے لہٰذا اس صورت میں ایسی شرط لگانا دو وجوہ کی بنا پر درست ہوگا۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ اصل کے ابطال میں تکملہ اپنی مکمل ہونے والی چیز کے ساتھ ایسا ہی ہے جیسے صفت موصوف کے ساتھ ہے۔ تو جب صفت کا اعتبار ایسا ہو جو موصوف کے اٹھ جانے کی طرف لے جاتا ہو تو لازم آئے گا کہ اس سے صفت کا اعتبار بھی اٹھ جائے۔ اس لحاظ سے اس تکملہ کا اعتبار اصل کے عدم اعتبار کی طرف لے جاتا ہے۔ اور ایسا تصور کرنا بھی محال ہے تو جب

[1] کیونکہ اصلی مقصود تو نکاح ہے جو کفو کے بغیر بھی حاصل ہو سکتا ہے، لیکن کفو زوجین میں الفت کو پورا کرنے اور نکاح کی ہمیشگی کے لیے بہت کم ہوتا ہے۔ اور جو کچھ نکاح کے دوام کے متعلق ہوگا وہ اسے مکمل کرنے والی چیزیں ہی ہوں گی۔

ایسا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تو تکملہ کا بھی اعتبار نہ رہے گا اور بغیر کسی اضافہ کے اصل کا ہی اعتبار کیا جائے گا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ مصلحت اصلیہ کے فوت ہو جانے کے ساتھ تکمیلی مصلحت حاصل ہو رہی ہے پھر بھی ان دونوں میں فرق کی وجہ سے مصلحت اصلیہ کا حصول بہتر ہوگا[1]۔

اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ زندگی کی حفاظت بہت اہم کلی ہے اور مروات (جوانمردانہ صفات) کی حفاظت مستحسن ہے۔ تو ان جوانمردانہ صفات کی حفاظت کے لیے ناپاک چیزوں کو حرام کر دیا گیا اور اس کے اہل لوگوں کے لیے محاسن عادات کے طور پر انہیں جاری کیا گیا۔ اگر زندگی کی بقاء کے لیے ضرورت کو چھوڑ دیا جائے تو یہ ناپاک چیز کا حصول ہوگا۔ (لہٰذا) زندگی کا حصول ہی بہتر ہوگا۔

اسی طرح بیع کی اصل ضروری ہے اور دھوکہ اور جہالت سے امتناع اس ضروری کو مکمل کرنے والا ہے۔ تو اگر مجموعی طور پر دھوکہ کی نفی کی شرط عائد کر دی جائے تو بیع کا دروازہ یکسر ختم ہو جائے گا۔ یہی صورت حال ضروری یا حاجی[2] مزدوریوں کی ہے۔ اور معاوضات میں عوضین کی موجودگی کی شرط لگانا تکمیلات کے باب سے ہے۔ تو جب بغیر کسی دشواری کے موجود اشیاء کی بیع ممکن ہو تو اس صورت میں ماسوائے بیع سلم کے معدوم[3] چیزوں کی بیع سے منع کیا گیا ہے۔ اور یہ چیز مزدوریوں میں قابل عمل

---

[1] یعنی اعتبار کے لحاظ سے اس کا حصول بہتر ہے۔ ہمارے لیے واجب ہے کہ اسے تکمیلیہ پر ترجیح دیں۔ کیونکہ مصلحت کی حفاظت اصل کے ساتھ ہوتی ہے اور تکمیلیہ کا مقصود یہ ہے کہ وہ ہر اس چیز کی مدد کرے جو اسے مکمل کرتی ہو۔ مگر جب وہ مقابلہ پر آجائے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

[2] اجارہ کبھی ضروری ہوتا ہے جیسے ایسے بچے کی رضاعت کا اجارہ جس کے دودھ پلوانے اور تربیت کا کوئی انتظام نہ ہو۔ اور کبھی یہ (اجارہ) حاجی ہوتا ہے اور عام طور پر ایسا ہی ہوتا ہے، اور بیع اور باقی معاملات میں ضروریات خمسہ میں سے کسی ایک پر انحصار یا عدم انحصار کے اعتبار کے متعلق ایسا ہی کہا جاتا ہے)۔

[3] حضور کی ضد غیبت اور عدم کی ضد وجود ہے۔ پھر اگر مؤلف (اشتراط وجود العوضین) عوضین کی موجودگی کی شرط لگانا) کہے پھر کہے منع من بیع الغائب الا فی السلم (بیع سلم کے علاوہ آپ نے معدوم چیز کی بیع سے منع فرمایا ہے) اور وہ ظاہر ہے اور اگر کوئی یہ کہے جیسا مؤلف نے پہلے کہا ہے " منع من الغائب الا فی السلم (سلم کے سوا کسی بھی غائب چیز کی بیع سے منع کیا گیا ہے)، تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ موصوف غائب چیز کی بیع جائز ہے۔ اور (بقیہ اگلے صفحہ پر)

نہیں۔ کیونکہ اس بیع میں منافع یا اس کی موجودگی کی شرط عائد کرنا گویا معاملہ کے دروازہ کو بند کرنے کے مترادف ہے حالانکہ مزدوری اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہٰذا اسے جائز قرار دیا گیا حالانکہ اس میں عوض حاضر بھی نہیں ہوتا اور معلوم بھی نہیں ہو سکتا۔ یہی صورت حال حجام یا علاج معالجہ وغیرہ کے دوران مقامات ستر میں جھانکنے کی ہے۔

اسی طرح ظالم حکمرانوں کے ساتھ جہاد کو بھی علماء نے جائز قرار دیا ہے۔ امام مالکؒ کہتے ہیں اگر اس کو چھوڑ دیا جائے تو یہ مسلمانوں کے لیے ضرر کا باعث ہو گا۔ لہٰذا جہاد ضروری ہے اور اس میں حکمران کا ہونا بھی ضروری ہے اور (حکمران کی) عدالت تو اس ضرورت کو پورا کرنے والی ہے۔ اور مکمل کرنے والی چیز جب اپنی اصل کو باطل کر رہی ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ظالم حکمرانوں[1] کے ساتھ بھی جہاد کا حکم دیا ہے۔

برے حکمرانوں کے پیچھے نماز ادا کرنے کے حکم کی بھی یہی صورت ہے۔ کیونکہ جماعت میں شامل نہ ہونا جماعت کی سنت کا ترک ہے اور جماعت دین مطلوبہ[2] کے شعائر میں سے ہے۔ اور عدالت اس مطلوب کی تکمیل کرنے والی ہے۔ لہٰذا اس تکملہ سے اصل باطل نہیں ہو گا۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ: مؤلف کے بعد کے قول کا مقتضی یہ ہے (فاشتراط وجود المنافع وحضورها) اور منافع کی موجودگی اور اس کی حضوری کی شرط لگانا، مؤلف کا یہ کہنا کہ (وان لم يحضر العوض اولم يوجد) (خواہ ایک عوض حاضر نہ ہو یا نہ پایا جائے) اور اس کے اس کے اس قول سے (واشتراط حضور العوضين) (اور عوض کے حاضر ہونے کی شرط لگانا) مؤلف کی غرض دونوں عوضین کی موجودگی اور پاس ہونے کی شرط لگانا ہے اور جب کوئی چیز پاس ہو تو بدرجہ اولیٰ موجودگی کی شرط سے بے نیاز کر دیتی ہے۔ اب بیع میں بحث صرف پاس موجود ہونے میں رہ جاتی ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہے۔

[1] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الجهاد واجبٌ عليكم مع كل امير برًّا اَوْ فاجِراً والصلوٰة واجبة عليكم خلف كل مسلم برًّا او فاجراً وان عمل الكبائر (ابو داؤد)	تم پر ہر امیر کے ساتھ جہاد واجب ہے خواہ وہ امیر نیک ہو یا فاجر ہو اور ہر مسلمان کے پیچھے نماز ادا کر لینا تم پر واجب ہے خواہ وہ نیک ہو یا فاجر ہو اور کبائر کا مرتکب ہو (ابو داؤد)

میں کہتا ہوں کہ الفاظ اللماذنی الموضوعات کے مصنف نے اس کتاب میں کہا ہے کہ ہر نیک اور فاجر کے پیچھے نماز ادا کر لینے والی حدیث متعدد طریقوں سے وارد ہے: دار قطنی اور عقیلی کہتے ہیں کہ اس حدیث میں کچھ بھی نہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ٹھیک طور پر مروی ہو۔ اور امام احمد سے اس حدیث کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے کہا کہ ہم اس حدیث کو نہیں پہچانتے۔

[2] یعنی ضروری تکمیل کرنے والی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ اور امام میں عدالت کا پایا جانا اس تکمیلی حکم کو مکمل کرنے والا ہے۔

اور اس کی ایک صورت یہ ہے کہ وہ[1] نماز کے ارکان نماز کی ضروریات کو پورا کرنے والے ہوتے ہیں۔ جب ان کا معاملہ ایسا ہو کہ نماز ادا نہ ہو سکے۔ جیسے غیر قادر مریض کا معاملہ ہے۔ تو یہ مکمل (تکمیل کرنے والا رکن) ساقط ہو جائے گا؛ یا ان ارکان کو پورا کرنے میں تنگی ہو تو اس رکن سے یہ حرج اٹھ جائے گا جو پورا نہیں ہو سکتا۔ اور وہ رخصت کی گنجائش کے مطابق نماز ادا کرلے گا۔ اور ستر کو ڈھانپنا نماز ادا کرنے کے محاسن سے ہے تو اگر علی الاطلاق اس کا مطالبہ کیا جائے تو اس شخص پر نماز کی ادائیگی متعذر ہو جائے گی جس کے پاس ستر ڈھانپنے کو کچھ نہ ہو۔ شریعت میں اسی قبیل سے اور بھی کئی چیزیں ہیں جن سے اُٹھ جاتا ہے اور وہ سب اسی انداز پر جائز قرار پاتی ہیں۔

امام غزالی کی کتاب المستظہری میں ایسے امام کے متعلق غزالی کا قول ملاحظہ فرمائیے جو امامت کی شرائط پر پورا نہیں اترتا۔ اسی پر باقی نظائر کو محمول فرمالیجیے۔

چوتھا مسئلہ

شریعت میں مقاصد ضروریہ ہی حاجیہ اور تحسینیہ کی بنیاد ہوتے ہیں۔

اب اگر کسی ضروری میں علی الاطلاق اختلال فرض کرلیا جائے تو حاجیہ اور تحسینیہ میں بھی علی الاطلاق اختلال ہوگا۔ جب کہ ان دونوں میں اختلال سے ضروری میں علی الاطلاق اختلال لازم نہیں آتا۔ ہاں کبھی تو علی الاطلاق تحسینی میں اختلال سے حاجی میں لازم آتا ہے، اس کی وجہ خواہ کچھ ہو اور کبھی حاجی کے علی الاطلاق اختلال سے ضروری میں بھی اختلال لازم آتا ہے، اس کی وجہ خواہ کچھ نہ ہو۔ اسی طرح جب ضروری پر محافظت کی جائے تو حاجی پر بھی محافظت چاہیئے اور جب حاجی پر محافظت کی جائے تو تحسینی پر بھی محافظت چاہیئے۔ کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ تحسینی حاجی کا خادم ہوتا ہے اور حاجی ضروری کی خدمت کرتا ہے۔ اور ضروری ہی اصل مطلوب ہے[2]

تو یہ پانچ مطالب ہوئے جن کا بیان ضروری ہے۔

پہلا مطلب: یہ ہے کہ ضروری ہی اپنے علاوہ ہر چیز کے لیے اصل ہے خواہ وہ چیز حاجی ہو یا تکمیلی۔

---

[1] شاید اصل میں اذا سے اذا نہیں جیسا کہ سیاق سے معلوم ہوتا ہے۔

[2] یعنی اصلی مطلوب جس کی شدید طلب ہو، ورنہ تو ہر چیز ہی مطلوب ہوتی ہے اور آخر مسئلہ میں اس کی تفسیر آرہی ہے۔

دوسرا مطلب: یہ ہے۔ کہ اگر ضروری میں اختلال ہو تو باقی دونوں میں علی الاطلاق لازماً اختلال ہوگا۔

تیسرا مطلب: یہ ہے۔ کہ باقی دونوں کے اختلال سے ضروری کا اختلال لازم نہیں آتا

چوتھا مطلب: یہ ہے کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ تحسینی یا حاجی میں علی الاطلاق اختلال ہو تو ضروری میں بھی اختلال لازم آتا ہے۔ اس کی وجہ خواہ کچھ ہو۔

پانچواں مطلب: یہ ہے کہ ضروری کی خاطر حاجی اور تحسینی پر محافظت چاہیئے۔

پہلے مطلب کی وضاحت دین و دنیا کے مصالح ان مذکورہ پانچ امور کی محافظت پر مبنی ہیں جیسا کہ گزر چکا ہے اندریں صورت ان کے دنیوی وجود کے قیام کے سلسلہ میں انہی امور پر مبنی ہونے کا اعتبار کیا جائے گا۔ حتیٰ کہ اگر یہ امور خراب ہو جائیں تو دنیا کے لیے وجود۔ یعنی ایسا وجود جو تکلیف اور مکلفین کے ساتھ خاص ہے۔ باقی نہ رہے گا۔

امور اخروی کا بھی یہی حال ہے کہ ان کا قیام بھی انہیں پانچ امور کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ گویا اگر دین معدوم ہو تو توقع رکھنے والے کی جزاء کا ترتیب پانا بھی معدوم ہو جائے گا۔ اور اگر مکلف ہی معدوم ہو تو دینداری اختیار کرنے والے معدوم ہو جائیں گے۔ اور اگر عقل معدوم ہو تو دینداری ہی اٹھ جائے گی۔ اور اگر نسل معدوم ہو جائے تو عادت میں بقاء نہ رہے گا۔ اور اگر مال نہ رہے تو زندگی باقی نہ رہے گی مال سے میری مراد ایسا مال ہے جس پر ملکیت واقع ہو۔ اور اگر کوئی دوسرا اس مال کو لینا چاہے تو مالک اس معاملہ میں خود مختار ہو۔ اور اس میں خور د و نوش اور لباس کے اختلاف کے باوجود سب چیزیں برابر ہیں اور اس میں وہ تمام مالیت رکھنے والی چیزیں شامل ہیں جو اس طرف لے جاتی ہوں کہ۔ اگر یہ چیزیں ختم ہو جائیں تو بقاء ہی نہ رہے اور یہ سب باتیں مسلمہ ہیں کوئی بھی شخص جو احوال دنیا کی ترتیب اور ان کے آخرت کے لیے زاد ہونے کو جانتا ہے وہ اس میں شک نہیں کر سکتا۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو معلوم ہوا کہ حاجی امور اسی چراگاہ کے گرد گھومنے والے ہیں، کیونکہ وہ ضروریات ہی کی تکمیل کرتے رہتے ہیں، اس حیثیت سے کہ ان سے مشقتوں کا اکتساب اور ان کا قیام ختم ہو جائے۔ اور ان حاجیات کی بنا پر لوگ ان امور میں اعتدال و توسع کی طرف مائل ہوں تا آنکہ وہ ایسے رخ پر چل پڑے جس میں افراط و تفریط کی طرف میلان نہ ہو۔

اور یہ اسی طرح ہے جیسا کہ پہلے لین دین کے معاملات میں عدم جہالت اور دسوکانہ

دینے کے بارے میں گزر چکا ہے اور جیسا کہ ہم مرض کی بنا پر مکلف سے رفع حرج کے بارے میں کہتے ہیں حتی کہ اس کے لیے بیٹھ کر یا لیٹے لیٹے نماز ادا کرنا جائز ہو جاتی ہے۔ اور اس کے لیے صحت بحال ہونے تک روزہ چھوڑنا بھی جائز ہے، اسی طرح مسافر کو روزے اور نماز کا ایک حصہ چھوڑنا جائز ہے۔ اور باقی تمام امور کی بھی یہی صورت ہے جن کی مثالیں پہلے گزر چکی ہیں۔ اندریں صورت کوئی عاقل یہ سمجھنے میں شک نہیں کر سکتا کہ یہ حاجی امور کے فروع کی صورت میں ان ہی امور کے ارد گرد گھومنے والے ہیں۔

تحسینی امور کا بھی ایسا ہی حکم ہے۔ کیونکہ یہ امور بھی کسی حاجی یا ضروری تکمیل کرنے والے ہوتے ہیں۔ پھر جب کوئی ضروری امر پورا ہو جائے تو وہ تو ظاہر ہے اور جب کوئی حاجی پورا ہو تو حاجی تو خود ضروری امور کو مکمل کرنیوالا ہے۔ اور جو چیز کسی مکمل کو پورا کرنے والی ہو وہ بھی مکمل ہی ہوتی ہے۔ اندریں صورت تحسینی امور ضروری کی اصل کے لیے بطور فرع اور اس پر مبنی ہوتے ہیں۔

دوسرے مطلب : کی وضاحت گزشتہ بیان سے ظاہر ہے، کیونکہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ ضروری ہی اصل مقصود ہے اور جو کچھ اس کے علاوہ ہے وہ اسی پر مبنی ہے جیسے کہ یہ ضروری کے اوصاف میں سے ہی ایک وصف یا اس کی فروع میں سے ایک فرع ہے تو لازم آتا ہے کہ ضروری میں اختلال سے حاجی اور تحسینی میں بھی اختلال واقع ہو، کیونکہ اگر اصل میں ہی خرابی پڑ جائے تو فرع میں تو بدرجہ اولیٰ یہ خرابی واقع ہو جائے گی۔

اگر ہم شریعت سے بیع کی اصل کا اٹھ جانا فرض کر لیں تو جہالت اور فریب کا اعتبار ممکن نہیں۔ اسی طرح اگر قصاص کی اصل ہی اٹھ جائے تو اس میں مماثلت کا اعتبار ممکن نہیں کیونکہ یہ تو قصاص کے اوصاف سے ایک وصف ہے۔ تو جب موصوف ہی باقی نہ رہے، وصف کا برقرار رہنا ناممکن ہے۔ یا اسے اگر کسی بے ہوش آدمی یا حائضہ عورت سے نماز کی اصل ساقط ہو جائے تو ان پر نماز میں قراءت یا تکبیر یا جماعت یا طہارت (خواہ وہ یا داور بھسکی کی وجہ سے ہو یا پیشاب اور پاخانہ کی وجہ سے) کے احکام باقی نہ رہیں گے۔ اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ کسی برقرار رہنے والے امر کا کوئی حکم ہے، اور وہ برقرار رہنے والا امر تو اٹھ جائے مگر اس امر کا مقصود ہونے کی بنا پر وہ حکم باقی رہے تو ایسا فرض محال ہے، یہیں سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ مثال کے طور پر اگر نماز ہی اٹھ جائے تو نماز کے تابع یا اسے مکمل کرنے والے احکام جیسے قراءت، تکبیر، دعا وغیرہ از خود اٹھ جائیں گے۔ کیونکہ وہ تو فریضۂ صلوٰۃ کے اوصاف ہیں۔ لہٰذا یہ کہنا درست نہیں کہ نماز کی اصل تو اٹھ جائے اور

اس کے اوصاف باقی رہ جائیں۔

اسی طرح ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جب نماز یا روزہ کی اصل سے رکنا ہی اصل مقصود ہوتا ہے جیسے طلوع وغروب کے وقت نماز یا عید کے دن روزہ رکھنا منع ہے، تو ہر وہ صفت جو نماز یا روزہ کو مکمل کرنے والی ہوگی اس نہی کی اصل کے تحت از خود ختم ہو جائے گی۔ اس لیے کہ یہ نہی نماز کی ایسی اصل سے نہی ہے جس کو ادا کرنے کی ایک اجتماعی شکل ہے۔ کیونکہ مخصوص عبادات سے نہی کی شکل ایسی ہی ہوتی ہے۔ اور نماز سے نہی اس کے تمام افعال و اقوال سے نہی ہوگی۔ گویا نہی کے تحت کل کے ختم ہو جانے سے اس کے مکملات بھی ختم ہو جائیں گے۔

ایک اعتراض یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان چیزوں کے فی نفسہ کچھ حقائق ہیں۔ جو اس اعتبار سے منہی عنہ نہیں ہوتے اور جب وہ مطلقاً منہی عنہ نہ ہوں تو ان کے اٹھ جانے سے ان کے تابع کا اٹھ جانا لازم نہیں آتا۔ لہٰذا اصل میں خرابی سے فرع کی خرابی لازم نہیں آتی جیسا کہ اصل بیان کی گئی ہے۔ علاوہ ازیں وسائل کو اپنے مقاصد کے ساتھ یہی نسبت ہوتی ہے جیسے طہارت کی نماز کے ساتھ نسبت ہے۔ اور شرعاً کبھی مقاصد کے ختم ہونے کے باوجود وسائل برقرار رہتے ہیں جیسے حج کے دوران کسی گنجے کے سر پر استرا چلانا۔ لہٰذا جب چیزوں کے فی نفسہ بھی کچھ حقائق ہوں تو اس لحاظ سے کہ وہ مکمل کر رہے ہوتے ہیں ان کے اٹھ جانے سے تکمیل پانے والے کا ارتفاع لازم نہیں آتا۔

اعتراض کا جواب اس کا جواب یہ ہے کہ قرأت اور تکبیر وغیرہ کے دو اعتبار ہیں ایک اعتبار تو ان کے نماز کے اجزاء ہونے کا ہے اور ان کا دوسرا اعتبار فی نفسہ ہے۔ ان کے دوسرے اعتبار میں تو کچھ بحث ہی نہیں۔ بحث تو صرف اس اعتبار سے ہے کہ وہ نماز کو مکمل کرنے والے اجزا ہیں۔ اس لحاظ سے وہ وضعی طور پر ایسے ہوتے ہیں جیسے موصوف کے ساتھ صفت۔ جبکہ موصوف کے بغیر عقلاً صفت کے فی نفسہ ہونے کا کچھ مطلب نہیں۔ اور جن چیزوں کا اعتبار ایسا ہو ان کی یہی صورت ہوگی پھر جب یہ صورت ہو تو تکمیل پانے والے کے نفی کے ساتھ تکمیل کرنے والے کے بقا کی بات درست نہیں ہو سکتی اور یہی کچھ مطلوب ہے۔ روزہ دار اور اس سے ملتی جلتی چیزوں کی بھی یہی صورت ہے۔

رہا وسائل کا مسئلہ تو وہ دوسری بات ہے۔ روزہ اگر ہم وسیلے کو مقصود کے وصف

جیسا تسلیم کرلیں کہ وہ اسی[1] لیے وضع کیا گیا ہے۔ تو اندریں صورت حال مقصد کے ختم ہونے کے ساتھ وسیلہ کا باقی رہنا ممکن نہیں۔ الایہ کہ کوئی دلیل اس کے بقاء کے[2] حکم پر دلالت کرتی ہو، اور اس وقت فی نفسہٖ مقصود ہو۔

اور اگر وہ اصل مقصود سے ہٹ جائے اور ساتھ ہی کسی دوسرے مقصود کا وسیلہ بن رہا ہو تو اس میں کچھ ممانعت نہیں۔ گنجے کے سر پر استرا چلانے کو اسی پر محمول کیا جا سکتا ہے۔

اس قاعدہ کے مطابق پیدائشی مختون کے سر پر استرا چلانے کی بات اس وقت درست ہو گی جب کہ اس کام کے فی نفسہٖ مقصود ہونے پر وہاں کوئی دلیل موجود ہو۔ ورنہ نہیں ہو گی۔ گویا یہ قاعدہ درست ہے۔

اور اس پر جو اعتراض کیا جاتا ہے، اس میں کچھ نقص نہیں۔ اور اللہ ہی اپنی پوشیدہ حکمتوں کو جاننے اور نہیں محکم بنانے والا ہے۔

تیسرے مطلب: کی وضاحت یہ ہے کہ ضروری اپنے غیر (یعنی حاجی، تحسینی وغیرہ) کے ساتھ ایسے ہی ہے جیسے موصوف اپنے اوصاف کے ساتھ اور یہ مسلمہ امر ہے کہ اگر موصوف کے بعض اوصاف اٹھ جائیں تو اس سے موصوف خود نہیں اٹھ جاتا۔ ہمارے مسئلہ کی بھی یہی صورت ہے، کیونکہ اس سے ملتا جلتا ہے۔

اس کی مثال نماز ہے۔ اگر اس سے ذکر یا قراءت یا تکبیر وغیرہ جو حکم کی بنا پر نماز کے اوصاف[3]

---

[1] یعنی نماز کی خاطر مختلف قسم کی طہارت کی طلب جب نماز کی طلب ہی اٹھ جائے تو ان چیزوں کی طلب باقی نہیں رہتی۔

[2] یعنی اس کی طلب کے باقی رہنے سے یعنی جب کوئی دلیل اس کی طلب پر دلالت کرے قطع نظر اس کے اعتبار کے کہ وہ کسی دوسرے مقصد کا وسیلہ ہے تو اس میں کچھ مانع نہیں کہ ایک ہی چیز کے دو اعتبار ہوں، وہ اپنے لیے تو مقصود ہو اور اپنے غیر کے لیے اس کا وسیلہ ہونا مقصود ہو۔ مثلاً وضو فی نفسہٖ مقصود عبادت ہے اور ساتھ ہی وہ ایک دوسرے مقصود یعنی نماز اور طواف اور قرآن کو چھونے وغیرہ کے لیے وسیلہ بھی ہے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ طواف وغیرہ مطلوب نہیں ہوتے، وضو ہی مطلوب ہوتا ہے۔ لیکن بحث تو ایسے وسیلہ میں ہے جس میں غیر کے لیے وصف کا اعتبار کیا جائے تو اس وصف کے اعتبار سے جب متوسل الیہ گر جائے گا تو ایسے پہلو سے اس کی طلب باطل ہو جائے گی جس میں اس کے غیر کے لیے اس کے مکمل ہونے کا اعتبار کیا گیا تھا۔

[3] یعنی ایسی چیزوں سے نہ ہو جو نماز کا رکن ہیں۔ جیسا کہ آگے اس کی وضاحت آ رہی ہے۔

ہیں، کسی وجہ سے باطل ہو جائیں تو اس سے نماز کی اصل باطل نہیں ہو جاتی۔

اسی طرح اگر جہالت یا فریب کا اعتبار اٹھ جائے تو اس سے بیع کی اصل باطل نہ ہو گی جیسے لکڑی اور روئی بھرے کپڑے، اخروٹ، فستق کی بیع اور زمین میں غائب ہونے والی جڑوں مثلاً گاجر، شلغم اور دیواروں کی بنیادوں اور اس سے ملتی جلتی کی بیع میں ہو سکتا ہے۔

اسی طرح اگر قصاص میں مماثلت کا اعتبار اٹھ جائے تو قصاص کی اصل باطل نہ ہو گی۔ اور اس سے قریب تر حقیقت یہی ہے کہ وہ موصوف کے ساتھ صفت ہے تو جیسے صفت کے باطل ہونے سے موصوف کا بطلان لازم نہیں آتا ایسا ہی ہمارا یہ زیر بحث مسئلہ ہے۔ الا یہ کہ وہ صفت ذاتی ہو اور اس لحاظ سے وہ موصوف کی ماہیت کا جزء بن جائے۔ اندریں صورت وہ ماہیت کے ارکان میں سے ایک رکن اور اس اصل کے قواعد میں سے ایک قاعدہ ہو گا۔ اور اس کے کسی قاعدہ میں خرابی سے اصل خراب ہو جائے گی جیسے نماز میں رکوع و سجود وغیرہ میں خرابی سے نماز خراب ہو جاتی ہے، کیونکہ ان چیزوں پر قدرت رکھنے کے باوجود ان میں خرابی ہونے سے نماز کے خراب ہونے میں کوئی شک نہیں۔ اور ایسا وصف جس کی یہ شان ہو، وہ نہ تحسینی ہوتا ہے نہ حاجی اور نہ ضروری۔

یہ نہ کہا جائے کہ نماز کے کچھ اوصاف اس کے کمال کے طور پر ہوتے ہیں، مثلاً نماز دار مغصوبہ میں نہیں ہوتی۔ اسی طرح غصب کردہ چھری سے ذبح شدہ جانور کا عمل ذبح پورا نہیں ہوتا اور اس سے ملتی جلتی اور بھی چیزیں ہیں۔ اس کے باوجود ایک جماعت علماء کی یہ رائے ہے کہ اس سے نماز اور ذبح کی اصل باطل ہو جاتی ہے۔ گویا وصف کا باطل ہونا موصوف کے باطل ہونے پر لوٹ آتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ جو شخص نماز اور ذبح کی اصل کی صحت کا قائل ہے تو یہ بات اس مقررہ اصل پر مبنی ہے اور جو اس کے بطلان کا قائل ہے تو وہ اس وصف کو ذاتی کی طرح سمجھ کر اس پر بنیاد رکھتا ہے۔ گویا نماز فی نفسہٖ منہی عنہ ہو جاتی ہے اس لیے کہ اس کے کل ارکان جو کہ اس کی مختلف حالتیں ہیں، غصب ہیں جو کہ دار مغصوبہ میں حاصل ہوئیں۔ اور اصل کی حرمت ان حالتوں کی حرمت کی طرف لوٹتی ہے۔ گویا نماز فی نفسہٖ منہی عنہ بن جاتا ہے۔ جیسے طلوع و غروب کے وقت کی نماز یا عید کے دن روزہ۔

اسی طرح ذبح کا معاملہ ہے۔ جب چھری سے ذبح کرنے کا عمل ممنوع ہو گیا۔ کیونکہ اس

اس سے ذبح کا عمل غصب ہے تو یہ معین فعل یعنی ذبح کا عمل منہی عنہ ہو گا۔ اس طرح ذبح کی اصل بھی منہی عنہ بن جائے گی۔ اس لحاظ سے وصف کے باطل ہونے کی وجہ سے یہ بطلان کی طرف لوٹ جائے گا۔

یہیں سے ان بحثوں میں تحقیق کا تصور کیا جا سکتا ہے جو دار مغصوبہ میں نماز ادا کرنے کے مسئلہ میں اختلاف پیدا کرنے والا ہے، لیکن وہ ہماری مذکورہ اصل کو مجروح نہیں بناتا۔ جب کہ اصل میں اختلاف کا تصور نہیں ہے کیونکہ اس کی اصل عقلی ہے۔ اختلاف کا تصور تو صرف اس اصل کے ساتھ فروع کے ملنے یا نہ ملنے کے وقت[1] ہوتا ہے۔

چوتھے مطلب: کی وضاحت میں چند وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ: یہ ہے کہ ان مراتب میں سے ہر ایک مرتبہ اعتبار کی مضبوطی کے لحاظ سے مختلف ہے۔ ان میں سب سے زیادہ مؤکد ضروریات ہیں پھر اس کے بعد حاجیات اور تحسینیات ہیں، اور یہ سب ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ اگر ان میں سے ہلکے کا ابطال ہو رہا ہو تو مضبوط کرنے والا اس پر جرأت کرتا ہے اور اس میں خرابی واقع ہونے پر مداخلت کرتا ہے تو ہلکا ایسے ہو جاتا ہے جیسے وہ مضبوط کرنے والے کے لیے باڑ ہو اور یہ عین ممکن ہے کہ اس کے گرد چرنے والا اس میں جا پڑے۔ تو اس میں سے مکمل شدہ میں خلل ڈالنے والا ایسے ہی ہوتا ہے جیسے مکمل کرنے والے میں خلل ڈالنے والا ہو۔

اور اس کی مثال نماز ہے۔ کئی چیزیں نماز کو مکمل کرنے والی ہیں جو نماز کے ارکان و فرائض کے علاوہ ہیں۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ جو چیز ان مکمل کرنے والی چیزوں میں خلل ڈالنے والی ہو وہ ارکان و فرائض میں خلل کی راہ پر ڈال دیتی ہے۔ کیونکہ ہلکی چیز ہی بھاری کی طرف راہ بناتی ہے۔ اور جو چیز اس پر دلالت کرتی ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے:

كَالرَّاتِعِ حَوْلَ الْحِمٰى يُوْشِكُ اَنْ يَقَعَ فِيْهِ[2] — اس کی مثال چراگاہ کے ارد گرد چرنے والے کی ہے۔ قریب ہے کہ وہ اس

---

[1] اپنی اصل کے لیے ان فروع کے وصف ہونے میں اختلاف کے اعتبار سے: کیا یہ اوصاف مکمل کرانے والے ہیں یا ذاتی ہیں؟

[2] اپنے تیسیر میں پانچوں سے ان الفاظ سے ذکر کیا:

كَالرَّاعِى يَرْعٰى حَوْلَ الْحِمٰى يُوْشِكُ — اس چرواہے کی طرح جو اس چراگاہ (بقیہ حاشیہ صفحہ پر)

چراگاہ میں جا داخل ہو۔

نیز حدیث میں ہے۔

لَعَنَ اللّٰہُ السارِقَ یَسْرِقُ الْبَیْضَۃَ فَتُقْطَعُ یَدُہٗ وَیَسْرِقُ الْحَبْلَ فَتُقْطَعُ یَدُہٗ [۱]

چور پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو وہ ایک انڈا چراتا ہے تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور ایک رسی چراتا ہے تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔

اور کسی قائل نے یہ بھی کہا ہے کہ ''میں حلال چیزوں سے اپنے اور حرام کے درمیان پردہ کر لیتا ہوں اور انہیں حرام نہیں کرتا۔

اور یہ اصل یقینی اور متفق علیہ ہے اور اس کے ذکر کا مقام اس کتاب کی قسم ثانی میں ہے۔

گویا خفیف کاموں میں خرابی کی جرات کرنے والا دوسرے کاموں پر بھی ایسی جرات کر بیٹھتا ہے۔ اسی طرح ایسی چیزوں کی خرابی پر جرأت کرنے والا ضروریات پر بھی ہاتھ صاف کرنے لگتا ہے اندریں صورت بعض دفعہ کمالات میں مطلقاً ابطال ضروریات کو باطل بنا دیتا ہے، اس کی وجہ خواہ کچھ ہو۔

اس کا معنی یہ ہوا کہ جو شخص مکملات کا تارک یا علی الاطلاق ان کو خراب کرنے والا ہو۔ یا انہیں بجا ہی نہ لائے یا بہت تھوڑے بجا لائے یا اگر وہ ہوں ہی چند ایک تو انہیں بجا لائے گا۔ مگر وہ ان میں سے اکثر کا تارک یا ان میں خلل ڈالنے والا ہی ہوگا۔ اسی لیے ایسا نمازی جو نماز میں فرض رکعتوں میں بھی قصر کر رہا ہو اس کی نماز میں ایسی کوئی چیز نہیں ہو سکتی جو مستحسن ہو۔ اور اگر کچھ ہوگی تو وہ کھیل کے قریب ہی ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ جو شخص ایسا کہے وہ اس میں اس کے بطلان کا قائل ہوتا ہے۔ بیع کے معاملہ میں بھی ہم ایسا ہی کہتے ہیں کہ جب اس سے مکملات، جیسے جہالت و فریب کا نہ ہونا ختم ہو جائے گا تو قریب ہے کہ اس بیع کا عقد کرنے میں دونوں کو یا ان میں سے کسی ایک کو مقصود حاصل نہ ہو۔ گویا ایسے عقد کا وجود ہی کالعدم ہوگا یا اس سے اس کے وجود سے بہتر ہوگا۔ اور باقی تمام مثالوں میں بھی یہی صورت ہو گی۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ ہر درجہ کے لیے کچھ ایسی چیزیں ہوتی ہیں جو اسے بالنسبت مضبوط بنانے

أَنْ یَقَعَ فِیْہِ۔

[۱] متفق علیہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کے اردگرد چراتا ہے قریب ہے کہ وہ اس میں جا پڑے

والی ہوتی ہیں جیسے نفل ایسی چیز کو موکد بناتے ہیں جو فرض ہے گویا نماز کی اصل کے لیے ستر ڈھانپنا اور قبلہ رخ ہونا بالنسبت مستحب کی طرح ہوگا۔ اسی طرح کسی سورت کے پڑھنے، تکبیر اور تسبیح کی بھی نماز کی اصل کی طرف بالنسبت یہی صورت ہوگی؛ اسی طرح ماکولات و مشروبات کا نجس نہ ہونا، ان کا کسی غیر کی ملکیت نہ ہونا، جانور کا ذبح کے قابل رہنا نفس کو زندہ رکھنے اور عائلی زندگی قائم رکھنے کی اصل طرف بالنسبت نوافل کی طرح ہیں۔ اسی طرح قابل فروخت چیز کا معلوم ہونا اور اس کا شرعاً نفع بخش ہونا وغیرہ بیع کے ایسے اوصاف ہیں جو بیع کی اصل کی طرف بالنسبت نوافل کی طرح ہیں۔

اور کتاب الاحکام میں یہ بیان گزر چکا ہے کہ اگر کوئی چیز جزء کے ساتھ مندوب ہو تو وہ کل کے ساتھ واجب ہو سکتی ہے۔ گویا مندوب میں علی الاطلاق خرابی ڈالنا، واجب کے ارکان میں سے کسی رکن میں خرابی ڈالنے کے مترادف ہے کیونکہ اس واجب میں مندوب اپنے مجموعے کے ساتھ واجب بنا ہے اور اگر انسان واجب کے ارکان میں سے کسی رکن میں بغیر عذر کے خرابی ڈالے گا تو واجب کی اصل باطل ہو جائے گی۔ اور جو چیز اس کے مشابہ یا اس مقام پر ہوگی اس میں جب خرابی ہوگی تو اس کی بھی یہی صورت ہوگی۔ گویا اس وجہ سے بھی یہ کہنا درست ہے کہ مکملات کا ابطال بعض دفعہ ضروریات کو بھی باطل کر دیتا ہے۔ اس کی وجہ خواہ کچھ ہو۔

تیسری وجہ: یہ ہے کہ حاجیات اور تحسینیات کی تمام اشیاء میں سے ہر ایک چیز ضروریات کے افراد میں سے کسی ایک فرد کی طرح ہوتی ہے۔ اور یہ اس طرح ہے کہ ضروریات کا کمال اس حیثیت سے کہ وہ ضروریات ہیں۔ صرف اس کے موقع کی خوبی سے ہوتا ہے کہ اس میں مکلف پر وسعت اور کشادگی ہو، تنگی اور حرج نہ ہو اور جب اس کے ساتھ ایسی خصلتوں والی عادات اور مکارم اخلاق باقی رہیں گے ان ضروریات کے فاصلے کو پُر اور اطراف کو مکمل کر دیں گے۔ حتیٰ کہ اہل دانش انہیں پسندیدہ سمجھیں گے۔ پھر جب ان عادات و خصائل میں خلل واقع ہوگا تو ضروریات کی قسم میں تنگی اور مشقت کی آمیزش ہو جائے گی۔ اور ضروریات عادات میں مستحسن باتوں کی ضد سے متصف ہوں گی تو ضروری واجب پر عمل میں تکلف برتنا پڑے گا۔ اور جس طور پر شریعت وضع کی گئی ہے وہ نظر میں مکدر ہو جائے گا۔ لہٰذا یہ وضع شریعت کی ضد ہوگا اور حدیث میں آیا ہے۔

بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَكَارِمَ ۔۔۔ میں اخلاق کی عمدگیوں کو پورا کرنے والا

لے اسے جامع صغیر میں حضرت ابو ہریرہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ بخاری سے ادب المفرد میں اور حاکم سے اور بیہقی سے شعب (بقیہ حاشیہ صفحہ پر)

الاخلاق[1] بنا کر بھیجا گیا ہوں۔

گویا اگر تکملات کا مفقود ہونا فرض کر لیا جائے تو واجب اس مقتضیٰ کے مطابق واقع نہ ہو سکے گا اور واجب میں یہ خرابی ظاہر ہے۔ ہاں جب یہ خرابی کسی ضروری کو مکمل کرنے والی چیز کے بعض حصہ میں یا اس کے تھوڑے سے حصہ[2] میں واقع ہو یا ایسی صورت میں ہو کہ نہ تو اس کا حسن زائل ہوا ور نہ اس کی تر و تازگی ختم ہو نہ ہی وہ کشادگی کے دروازہ کو بند کرتی ہو ایسی چیزوں سے ضروری میں خرابی نہیں پڑتی۔ اور یہ بات ظاہر ہے۔

اور چوتھی وجہ: یہ ہے کہ ہر حاجی اور تحسینی کسی ضروری کی اصل کا معنی خادم و مونس ہوتا ہے۔ جو اس کی خاص صورت کو عمدگی بخشتا ہے۔ خواہ یہ کام ابتدائی طور پر ہو یا ساتھ ساتھ ہو یا تابع بن کر ہو۔ ہر حال میں ضروری کی خدمت کے لیے اس کے ارد گرد گھومتا ہے۔ اور یہ زیادہ مناسب ہے کہ ضروری اپنے احسن حالات کی طرف پلٹ جائے۔

مثال کے طور پر نماز کے لیے طہارت اس بات کا احساس دلاتی ہے کہ کسی بڑے کام کے لیے تیار ہونا ہے پھر قبلہ رخ ہونا اللہ تعالیٰ کی طرف توجہ کا احساس دلانا ہے۔ پھر جب فرمانبرداری کی نیت کی جاتی ہے تو خضوع اور سکون حاصل ہوتا ہے۔ پھر اسی ترتیب پر ان دونوں میں سورہ کا اضافہ شامل ہو جاتا ہے جو سورہ فاتحہ کے فریضہ کی خدمت ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا سارا کلام اس کی طرف متوجہ کرنے والا ہے۔ اور جب نمازی تکبیر کہتا، تسبیح بیان کرتا اور تشہد پڑھتا ہے تو یہ سب باتیں دل کے لیے تنبیہ اور مناجات باری تعالیٰ میں غفلت سے بیدار کرنے اور اس کے حضور کھڑا ہونے پر آمادہ کرتی ہیں۔ اور آخر نماز تک ایسا ہی معاملہ چلتا ہے، پھر اگر وہ فرض نماز سے پہلے نوافل ادا کرے تو یہ بات نمازی کے لیے اللہ کے حضور استعداد میں تدریج کا کام دیتی ہے اور اگر وہ فرض نماز کے بعد بھی نوافل ادا کرے تو فرض نماز والا حضور قلب بعد میں بھی موجود رہتا ہے۔

الایمان میں نکالا۔

انما بعثت لاتمم صالح الاخلاق میں تو صرف اعلیٰ اخلاق کو تکمیل تک پہنچانے کیلئے بھیجا گیا ہوں۔

عزیزی نے کہا کہ ایک روایت میں مکارم الاخلاق کے لفظ ہیں۔ اور عراقی نے یہ تخریج: بعثت لاتمم مکارم الاخلاق احمد حاکم اور بیہقی سے کی ہے اور حضرت ابو ہریرہ، کی حدیث سے بھی اسے صحیح قرار دیا ہے۔

[2] یعنی اس طرح کہ یہ نہ کہا جا سکے کہ وہ مطلقاً خلل پذیر ہو گیا ہے، جیسا کہ اصل دعویٰ ہے۔

اس بات کا لحاظ رکھتے ہوتے اگر نماز کے اجزاء کو عمل کے ساتھ ساتھ ذکر سے پر کر دیا جائے تو زبان اور دیگر اعضاء ایک ہی چیز کی مطابقت کریں گے اور وہ چیز اللہ تعالیٰ کے ساتھ عاجزانہ حضوریٔ قلب اور تعظیم اور اطاعت ہے اور نماز کا کوئی حصہ بھی ایسے قول یا عمل سے خالی نہ رہے گا۔ تاکہ یہ چیز غفلت کے دروازے اور شیطانی وساوس کے دخول پر فتح پانے والی ہو۔

آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہ تکملات ضروری کی چراگاہ کے گرد گھومنے والی اور اس کے پہلو کو تقویت دینے والی اور اس کی خدمت کرنے والی ہیں۔ اگر یہ تکملات ان صفات یا ان میں اکثر صفات سے خالی ہوں تو ضروری میں خلل پڑ جائے گا۔ اور جو شخص اس چیز کا لحاظ رکھے گا اسے معلوم ہو جائے گا کہ تمام ضروریات اپنے تکملات کے ساتھ اسی انداز پر چلتی ہیں۔

پانچویں مطلب: کی وضاحت گزشتہ بیان سے ظاہر ہے کیونکہ تکملات میں خرابی کی وجہ سے جب ضروری میں خلل واقع ہو تو وہ اس کی محافظت کرتی ہے کیونکہ وہ مطلوب ہے اور اس لیے بھی کہ جب وہ زینت ہے تو اس کا حسن ضروری کے بغیر ظاہر نہیں ہوتا۔ زیادہ مناسب یہی ہے کہ وہ اس سے خالی نہ ہو۔

ان تمام تصریحات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ تینوں مطالب میں اصل بڑا مقصود ان میں سے پہلے مطلب یعنی ضروریات کی حفاظت ہے۔ اسی وجہ سے اس کا تمام شریعتوں میں لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ اس حیثیت سے ہے کہ ضروریات میں امتوں کا کوئی اختلاف نہیں جیسا کہ فروع میں ہے۔ کیونکہ ضروریات دین کے اصول، شریعت کے قواعد اور ملت کی کلیات ہیں۔

پانچواں مسئلہ

اس دنیا میں پھیلے ہوئے مصالح کو دو پہلوؤں سے دیکھا جا سکتا ہے۔ ایک ان کے موجود ہونے کے لحاظ سے دوسرے ان سے متعلق شرعی حکم کے لحاظ سے۔

پہلی صورت یہ ہے کہ دنیوی مصالح۔ اس لحاظ سے کہ وہ یہاں موجود ہیں محض مصالح ہی نہیں ہوتے۔ مصالح سے ہماری مراد ایسے مصالح ہیں جو انسانی زندگی کے قیام، معیشت کی تکمیل اور علی الاطلاق شہوانی اور عقلی اوصاف کے تقاضوں کے حصول کی طرف لوٹتے ہیں۔ یہاں تک کہ انسان علی الاطلاق ان نعمتوں سے محظوظ ہوتا ہے اور یہ بات محض عادی ہونے سے ممکن نہیں۔ کیونکہ ان مصالح میں تکالیف اور مشقتوں کی آمیزش ہوتی ہے، خواہ یہ تھوڑی ہوں یا زیادہ ان مصالح کے ساتھ ساتھ چلیں یا پہلے پیش آجائیں

یا بعد میں لاحق ہوں۔ جیسے خورد و نوش، لباس، مکان، سواری، نکاح وغیرہ[1] - ان میں سے کوئی چیز تنگ دو کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔

جیسا کہ دنیوی مفاسد بھی اپنے وجود میں آنے کی حیثیت سے محض مفاسد ہی نہیں ہوتے۔ کیونکہ عادت جاریہ کے مطابق کوئی مفسدہ ایسا نہیں جس کے ساتھ ساتھ یا اس سے پہلے یا بعد میں لطف اور کافی لذت حاصل نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ یہ اصل اسی بنیاد پر ہے۔ یہ اس لئے کہ یہ دنیا ہر دو اطراف کے امتزاج اور دونوں قسموں کے اختلاط کے طور پر بنائی گئی ہے۔ اگر کوئی شخص خالصۃً کسی ایک ہی جہت کا ارادہ کرے گا تو اس پر قادر نہ ہو سکے گا۔ اور اس کی دلیل تمام مخلوقات میں جاری پورا پورا تجربہ ہے۔ اور اس تجربہ کی اصل مخلوقات کا آزمائش، امتحان اور جانچ پڑتال کے طور پر پیدا ہوتا ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً ۲۱/۳۵ — اور ہم لوگوں کو سختی اور آسودگی میں آزمائش کے طور پر مبتلا کرتے ہیں۔

لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۶۷/۲ — تاکہ وہ تمہیں آزمائے کہ عمل کے لحاظ سے تم میں سے کون بہتر ہے۔

اور جو کچھ بھی اس معنی میں ہو۔ اور حدیث میں آیا ہے۔

حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ۔ — جنت ناپسندیدہ اشیاء اور دوزخ خواہشات نفس سے گھری ہوئی ہے۔

لہٰذا اس دنیا میں کسی چیز کے لئے بھی کسی ایک جہت کا دوسری جہت کی شرکت سے خالی ہونا ممکن نہیں۔

جب یہ صورت حال ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ دنیا کی طرف لوٹنے والے مصالح اور مفاسد کو صرف ان کے کثرتِ وقوع کے مطابق ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ جب مصلحت کا پہلو غالب ہو گا تو اسے عرفِ عام میں مصلحت ہی سمجھا جائے گا اور جب دوسرا پہلو غالب ہو گا تو اسے مفسدہ سمجھا جائے گا اسی لئے ہر فعل کے دو رُخ ہوتے ہیں، اور وہ راجح رُخ کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اگر مصلحت کا پلہ بھاری ہو تو یہی مطلوب ہے اور کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ مصلحت ہے اور اگر مفسدہ کا پلہ بھاری ہو تو اس سے دور

---

[1] یعنی معروف چیزوں کے اکتساب کی طرح جو اس کے عقلی وصف کا تقاضا کرتی ہیں۔

بھاگنا چاہیئے اور کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ مفسدہ ہے۔ عادت میں یہی قانون جاری ہے۔ اور اگر وہ عادات کے تقاضوں سے خارج ہو تو اس کے لئے دوسری[1] نسبت ہوگی۔ اور اس کی تقسیم اس تقسیم کے علاوہ ہوگی۔

اعمالِ عادیہ میں دنیوی مصلحت و مفسدہ کے پائے جانے کو اسی انداز سے دیکھا جائے گا۔

رہا دوسرا اندازِ فکر[2] کہ وہ کس حیثیت سے شرعی حکم سے متعلق ہے تو جب بادی النظر میں عادی حکم میں مفسدہ کے ساتھ ساتھ مصلحت غالب ہوگی تو یہی چیز شرعاً مطلوب ہے، کہ بندے اسے کوشش سے حاصل کریں تاکہ مصلحت کا قانون درست اور مناسب طور پر جاری ہو اور اس کا حصول مقصودِ اصلی کے حصول کے لئے بہتر، مناسب اور مکمل ہو اور وہ دنیا میں عادات جاریہ کے تقاضوں کے مطابق ہو، اگر مصلحت کے حصول میں کوئی مفسدہ یا مشقت پیش آجائے تو اس فعل اور اس کی طلب قانوناً مطلوب نہیں ہوتی۔

مفسدہ کی بھی یہی صورت ہے۔ جب عادی لحاظ سے اس میں مصلحت پر مفسدہ کا پہلو غالب نظر آرہا ہو تو شرعاً اس کو اٹھا دینا ہی مقصود ہے۔ اسی لئے نہی آتی ہے کہ عادتاً ایسی چیزوں کو اٹھا دینا ہی بدرجہ اتم ممکن ہو جائے، جس حد تک کہ ہر عقل سلیم اس پر گواہی دیتی ہے پھر اگر کوئی مصلحت یا لذت اس مفسدہ کے پیچھے آئے تو وہ اس فعل سے نہی کا مقصود نہیں، بلکہ مقصود وہی کچھ ہے جو اس موقعہ پر غالب ہو اور جو کچھ اس کے ماسوا ہے وہ نہی کے تقاضا کے مطابق باطل ہوگا۔ جیسے کہ امر کی وجہ سے مفسدہ کا پہلو باطل ہوتا ہے۔

ان تصریحات کا ماحصل یہ ہے کہ شرعاً قابلِ اعتبار مصالح یا مفاسد خالص ہوتے ہیں[3] جن میں مفاسد کی کوئی آمیزش نہیں ہوتی نہ تھوڑی نہ بہت۔ اگر ان میں آمیزش کا وہم پیدا ہو جائے تو فی الحقیقت شرعی قانون ایسا نہیں ہوتا۔ کیونکہ مغلوب مصلحت[4] یا مغلوب[5] مفسدہ سے مراد صرف کسبی عادات میں

---

[1] جو بحث اس کے بعد کی فصل میں آرہی ہے وہ اس کے علاوہ ہے، کیونکہ وہ حکم کے تعلق کے اعتبار سے ہے نہ کہ پائے جانے کی حیثیت ہے۔

[2] اس نظریہ کی تخصیص دوسرے مسئلہ میں آرہی ہے۔

[3] کیونکہ اس میں صرف جہت غالبہ کے لحاظ سے دیکھا جائے گا اور اگر اس کا مقابل پایا جائے تو اس طرف التفات نہ ہوگی، اور وہ کالعدم سمجھا جائے گا۔ کیونکہ وہ ایسی کسبی عادت بنانے میں جاری نہیں ہے جسے شریعت نے مصلحت اور مفسدہ کے لئے میزان قرار دیا ہے۔

[4-5] مترجم: یہ دونوں مقامات پر اصل میں المغلوبۃ کی جگہ الغالبۃ کا لفظ ہے۔

زیادتی کی طرف نکلے بغیر اس کا جاری ہونا ہے جو مجملاً شارع کی اس کی طرف توجہ کا تقاضا کرتی ہے، اور یہ مقدار[1] وہی جس کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ احکام کی مشروعیت میں شارع کا مقصود نہیں ہے۔

اس پر دو باتیں دلیل ہیں: ایک یہ کہ معلوم[2] جہالت اگر شارع کا مقصود ہوتی۔ یعنی وہ شارع کے نزدیک معتبر ہوتی۔ تو اس کے فعل کا نہ علی الاطلاق حکم دیا جاتا اور نہ علی الاطلاق اس سے منع کیا جاتا بلکہ وہ مصلحت کے لحاظ سے مامور بہ اور مفسدہ کے لحاظ سے منہی عنہ ہوتا۔ جبکہ یہ یقینی طور پر معلوم ہے کہ معاملہ ایسا نہیں ہے۔

اور امر و نہی کے اعلیٰ مراتب میں یہ چیز ظاہر ہو جاتی ہے جیسے ایمان کا واجب اور کفر کا حرام ہونا، نفوس کو زندہ رکھنے کا وجوب اور ان کے تلف کرنے کی ممانعت، اور اس سے ملتی جلتی چیزیں۔ تو ایمان جس سے تکلیف کے مراتب میں کوئی چیز بلند نہیں۔ اس لحاظ سے منہی عنہ ہوتا کہ علی الاطلاق نفس کو توڑتا اور اغراض کے حصول سے منقطع کر دیتا ہے اور مکلف تکلیف کے ایسے غلبہ کے نیچے دب جاتا ہے کہ اس میں نفس کے لئے کچھ لذت نہیں ہوتی۔ اور کفر جو تکلیف کی قید سے نفس کی مطلقاً آزادی اور بلا خوف و خطر نفسانی خواہشات سے فائدہ اٹھانے کا تقاضا کرتا ہے، مامور بہ یا ماذون فیہ ہوتا اور لذت بخش اور دبا رکھنے والی قید سے نکالنے والے امور مجموعی طور پر مصلحت ہوتے حالانکہ یہ سب کچھ باطل محض ہے، بلکہ ایمان علی الاطلاق مطلوب اور کفر منہی عنہ ہے۔ یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایمان کی طلب کی طرف بالنسبت مفسدہ کا رُخ اور ناشکری اور کفر سے نہی کی طرف بالنسبت مصلحت کا رُخ شرعاً غیر معتبر ہے اگرچہ عادتاً اور طبعاً اس کی اثر اندازی واضح ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر شرعاً ایسا اعتبار مقصود ہو تو یہ سب کچھ بندے کے لئے تکلیف مالایطاق ہے، اور یہ چیز شرعاً باطل ہے رہا شرعاً تکلیف مالایطاق کا باطل ہونا، تو یہ بات علم الاصول میں معلوم ہے اور ان کے لازم ہونے کی وضاحت یوں ہے کہ چونکہ مرجوح پہلو مثال کے طور پر راجح پہلو کی ضد ہے، اور مثلاً راجح مصلحت کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے لیکن کسی وجہ سے اس میں مرجوح مفسدہ کے واقع کرنے سے روکا گیا ہے تو مصلحت والا کام کرنا اور ساتھ ہی مفسدہ والے کام سے رکنا ہی مطلوب ہے، اور جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے یہ دونوں پہلو ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے کیونکہ مصالح اور مفاسد

---

[1] اور وہ کسی معروف حالت سے زائد خارجی چیز ہے جسے شریعت نظر انداز کر رہی ہے۔

[2] شاید یہ "الجهة المعلومة" کی جگہ "الجهة المغلوبة" ہے۔

خالص نہیں ہوتے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ فعل کے واقع کرنے اور نہ کرنے میں امر و نہی دونوں کا ایک ساتھ درود ہو۔ گویا اس کے لئے ایک ہی کام کے بارے میں یہ بھی کہا جائے گا کہ "کرو" اور یہ بھی کہ "نہ کرو" جبکہ اس کے وقوع میں پہلو ایک ہی ممکن ہے۔ اور یہ عین تکلیف مالایطاق ہے۔

ایک شبہ یہ نہ کہا جائے کہ کبھی مصلحت کے کرنے کا حکم نہیں دیا گیا ہوتا بلکہ ماذون فیہ ہوتا ہے لہٰذا امر و نہی دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوتے، نہ ہی ان کے جمع ہونے کا امتناع لازم آتا ہے۔

جواب شبہ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات تمام مصالح میں نہیں پائی جاتی کیونکہ مصالح کے متعلق جس طرح یہ صحیح ہے کہ وہ ماذون فیہ ہوتے ہیں اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ وہ مامور بہ ہوتے ہیں۔ اور اگر یہ بات تسلیم کرلی جائے تو اذن ایک ساتھ امر و نہی کی ضد ہوگا۔ کیونکہ تخییر، عدم تخییر کے منافی ہوتی ہے۔ اور وہ دونوں ایک ہی فعل پر وارد ہو رہے ہیں۔ گویا یہ امر و نہی دونوں کے ایک ساتھ حکم کا درود ہے جسے مخاطب کسی طور پر بھی بجالانے کی استطاعت نہیں رکھتا[۱]۔ اور یہ وہی کچھ ہے جس کی وضاحت کا ہم نے ارادہ کیا ہے۔ کہ یہ دارِ مغصوبہ میں نماز کی طرح نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں اس دارِ مغصوبہ سے جدائی کا امکان ہے یعنی وہ دوسرے گھر میں نماز ادا کرسکتا ہے۔ اور یہ مثال ایسی نہیں۔

فلاسفہ اور معتزلہ کا ایک شبہ اگر یہ کہا جائے کہ یہ صورت[۲] تو اس طرف اشارہ کر رہی ہے جدھر فلاسفہ اور ان کے متبعین گئے ہیں کہ فعل کا مقصود شر نہیں بلکہ محض خیر ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو اس حال میں پیدا کیا کہ اس کی خیر اس کے شر سے ملی ہوئی تھی تو جس وجہ سے خلقت کو پیدا کیا گیا وہ خیر ہی تھا، شر کے لئے کوئی چیز پیدا نہیں کی گئی اگرچہ واقعاتی دنیا میں وہ موجود ہو۔ وہ اس کی مثال اس طبیب سے دیتے ہیں جو مریض کو کڑوی، بدمزہ اور ناخوشگوار دوائی پلاتا ہے تو وہ اس دوائی کی کڑواہٹ اور ناخوشگواری کے لئے دوا نہیں پلاتا، بلکہ اس لئے پلاتا ہے کہ اس میں شفا اور راحت ہے۔ یہی صورت فصد اور پچھنے لگوانے کی تکلیف اور گوشت خوردہ عضو کو کاٹ دینے کی ہے۔ ان باتوں سے طبیب کا قصد مریض کے لئے راحت کا حصول اور دفع مضرت ہوتا ہے،

---

[۱] مؤلف نے اسے اس لئے مقید کیا تاکہ یہ اعتراض نہ ہوسکے کہ اسے واقع کرنا تخییر کی نفی نہیں کرتا جیسا کہ وہ طلب کی نفی نہیں کرتا۔ رہا اسے واقع نہ کرنے کا معاملہ تو یہی بات ہے جو طلب کے مقتضیٰ کی نفی کرتی ہے۔ گویا یہ ایک دوسرے کی نفی صرف اس قید کے اعتبار کے ساتھ حاصل ہوتی ہے۔

[۲] شاید یہ لفظ تفنید کے بجائے تقریر ہے۔

اسی طرح ان کے نزدیک اسباب کے مسبّب بن کر جو مفاسد بھی وجود میں آتے ہیں ان سب کی یہی مثال ہے جو گزر چکی۔ اسی لحاظ سے آپ کہتے ہیں کہ: شارع نے مصلحت کے لئے اپنے تشریعی قصد کے ساتھ کسی مفسدہ کا کوئی قصد نہیں کیا حالانکہ وہ بھی مصلحت کے ساتھ لازم ہوتے ہیں۔ یہ بات معتزلہ کے مذاہب کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔ جو کہتے ہیں کہ ایئوں اور مفاسد کا وقوع اصل مقصود نہیں ہے۔ ان کا وقوع تو محض ارادہ کے خلاف ہوتا ہے۔ اللہ تعالٰے ان لوگوں کے اس اتہام سے بہت بلند ہے۔

شبہ کا جواب فلاسفہ کی بحث تو صرف خلقی اور تکوینی قصد سے متعلق ہے جبکہ ہماری بحث صرف تشریعی قصد سے متعلق ہے اور ان دونوں کا فرق کتاب الاوامر والنواہی میں اپنے مقام پر واضح کیا جا چکا ہے۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ شریعت علی الاطلاق خلقت کی مصلحت کیلئے وضع کی گئی ہے۔ جس حد تک کہ اس کے مقام پر واضح کیا جا چکا ہے تو جو کچھ بھی مصلحت کے حصول اور مفسدہ کے دفعیہ کے لئے مشروع کیا گیا ہے، اس میں جو کچھ اس کے مخالف ہو وہ غیر مقصود ہے۔ اور اگر کوئی ایسی چیز واقعاتی طور پر موجود ہو تو وہ اللہ کے قدیم ارادہ اور قدرت کی بنا پر ہے جس کے علم، قدرت اور ارادہ سے زمین و آسمان کی کوئی چیز بھی چھپی ہوئی نہیں ہے۔ اور تشریعی حکم دوسرا معاملہ ہے جس کی اپنی وضع کے لحاظ سے دوسری نظر و ترتیب ہے۔ اور امر و نہی وقوع کے ارادہ اور عدم وقوع کو مستلزم نہیں۔ یہ تو صرف معتزلہ کا قول ہے اور اس کا بطلان علم کلام میں مذکور ہے گویا تشریعی قصد اور چیز ہے اور خلقی قصد بالکل دوسری چیز ہے جن میں کوئی التزام نہیں۔

فصل

ہاں جب کوئی مصلحت یا مفسدہ عادی ہونے کے حکم سے خارج[1] ہو اس طرح کہ وہ ان دونوں سے ملا جُلا ہونے کے بجائے) منفرد ہو تو وہ شارع کے اعتبار کا مقصود ہوگا۔ اور یہی بات محل نظر ہے۔ ضروری ہے کہ اللہ کی توفیق سے اسے مثالوں سے واضح کیا جائے پھر اس کے متعلق حکم کو خالص کر کے پیش کیا جائے۔

اس کی مثال چار آدمی کا مُردار کھانا، اور مجبور کی صورت میں ناپاک اور گندی چیزیں کھانا،

---

[1] یعنی جبکہ وہ ہر دو اطراف میں متردد ہو اور اس میں دلائل متعارض ہوں۔

قاتل کو قتل کرنا. کاٹنے والے کو کاٹنا اور وہ تمام سزائیں اور حدود میں جو روک تھام کے لئے ہیں۔ اور گوشت خوردہ ہاتھ کا کاٹنا، درد کرنے والی داڑھ کا نکالنا اور فصد اور لوگوں کے کاٹنے سے دکھ دینا وغیرہ ہیں جو علاج کے طور پر ہوتی ہیں اور اسی سے ملتے جلتے دوسرے ایسے امور جو مصلحت کے پہلو کے غالب ہونے کی وجہ سے منفرد ہو جائیں تو نہی ان سے اپنا رُخ پھیرلے گی مختصراً ہر معارضہ والی چیز ہیں کچھ دلائل ہیں:۔

یہ دلائل یا تو دونوں طرف سے برابر ہوں گے یا ایک پہلو دوسرے پر راجح ہو گا۔

اگر دلائل دونوں طرف سے برابر ہوں تو مکلف کے لئے ایک کو چھوڑ کر دوسری کو اختیار کرنے کا کوئی حکم نہیں۔ اور غالباً شریعت میں ایسی کوئی صورت موجود نہیں۔ اور اگر ایسا فرض کر لیا جائے تو کسی ایک پہلو کو دوسرے پر خواہش نفس کی بنا پر ہی ترجیح دی جا سکتی ہے دلیل کی بنا پر نہیں۔ اور یہ بات شرعی احکام میں بالاتفاق باطل ہے۔ ایک یہ صورت ہے کہ شارع کا قصد ایک ساتھ دونوں اطراف سے متعلق ہو، آگے بڑھنے کی طرف بھی اور رُک جانے کی طرف بھی تو یہ بات بھی درست نہیں۔ کیونکہ یہ تکلیف مالا یطاق ہے۔ جبکہ ہم ایک ہی فعل[1] میں دونوں پہلوؤں کا مساوی وارد ہونا فرض کر چکے ہیں۔ اور یہ ممکن نہیں کہ ایک ہی ساتھ کسی چیز کا حکم بھی دیا جائے اور اس سے منع بھی کیا جائے اور وہ دونوں مجموعی طور پر قصد پر علامات ہوں جس حد تک کہ انشاء اللہ تعالیٰ اس کے مقام پر آرہا ہے یعنی اقتضاء کے بغیر نہ کوئی امر ہوتا ہے اور نہ نہی۔ اب اس کے علاوہ اور کوئی صورت باقی نہیں رہتی کہ وہ ایک پہلو کو چھوڑ کر دوسرے سے متعلق ہو۔ اور یہ چیز مکلف کے لئے متعین نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا[2] توقف کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔

اور اگر آپ ایک پہلو کو دوسرے پر ترجیح دیں تو یہ کہنا ممکن ہو جاتا ہے کہ: شارع کا قصد دوسرے پہلو[3]

---

[1] شاید لفظ اَن زائد ہے اور یہ مؤلف کے اس قول وبالجملة کل ما تعارضت به الادلة سے فرض کیا گیا ہے۔

[2] یعنی یا تخییر۔ جیسا کہ علماء نے دلائل کے متعارض اور متساوی ہونے سے متعلق ذکر کیا ہے۔

[3] شاید متعلق کے بجائے غیر متعلق درست ہے۔ یعنی اس وقت شارع کا یہی مقصود ہے کہ طلب کے ساتھ ایک ہی پہلو کا قصد کیا جائے۔ تو جس نے درست اجتہاد کیا اس کے لئے دو اجر ہیں اور جس نے اسے غلط قرار دے کر خطا کی تو اس کے لئے ایک اجر ہے۔ اور یہ قول خطا کرنے والے کے لئے ہے۔

وابستہ ہے۔ کیونکہ اگر وہ دوسرے پہلو سے وابستہ ہوگی تو ترجیح صحیح نہ رہے گی۔ اور جب دونوں پہلو برابر ہوں تو حکم یہ ہے کہ توقف واجب ہوتا ہے اور ترجیح کے ہوتے ہوئے یہ بات درست نہیں اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ مجتہد کے نزدیک ایک ساتھ دونوں پہلو معتبر ہیں جبکہ ان میں سے ہر ایک کو شارع کے قصد پر محمول کیا جائے اور ہم تو صرف اس چیز کے مکلف ہیں جو ہمیں محسوس[1] ہو کہ وہ شارع کا مقصود ہے، اس کے نہیں جو نفس الامر میں حقیقتاً شارع کا مقصود ہے۔ لہٰذا راجح پہلو۔ اگر کوئی قرار دیا ہی جائے۔ اس بات کا فیصلہ نہیں کر دیتا کہ دوسرا پہلو شارع کا مقصود نہیں ہو سکتا۔ الا یہ کہ دونوں پہلوؤں میں برابری کی صورت میں اس امکان کو تکلیف سے ہٹا دیا جائے جبکہ وہ غور و فکر میں ہٹنے والا نہ ہو۔ یہیں سے شیوخ کی ایک جماعت کے نزدیک اختلاف کو ملحوظ رکھنے کا قاعدہ پیدا[2] ہوتا ہے، پہلا امکان تو راہ صواب اختیار کرنے والوں کے طریق پر جاری[3] ہے اور دوسرا خطا کرنے والوں کے طریق پر[4] جو بھی صورت ہو اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مرجوح پہلو کا اعتبار شرعاً مقصود نہیں ہے جبکہ اس[5] کے ساتھ راجح پہلو بھی شامل ہو۔ اگر ایسی صورت شارع کا مقصود ہوتی تو گویا ایک ہی فعل میں امر اور نہی دونوں اکٹھے ہو جاتے اور یہ تکلیف مالا یطاق بن جاتی۔ تمام اجتہادی مسائل میں ایسا ہی حکم ہوتا ہے۔ ہمارے لئے برابر ہے اگر ہم یوں کہہ دیں کہ ہر مجتہد یا تو صحیح فکر پہ پہنچتا ہے یا نہیں پہنچتا۔ اندریں صورت ایسے مرجوح پہلو جو عادات کے مطابق چل رہے ہیں، ان میں اور جو اس سے خارج ہیں، دونوں میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ پس قیاس پر قرار اور ان دونوں قسموں میں دلیل مطلق ہے۔ اور یہی بات

---

[1] گویا حکم شرعی۔ بالنسبت مجتہد کے لئے بھی اور اس کی تقلید کرنے والے کے لئے بھی۔ وہ ہو گا جو مجتہد کے دل میں کھٹکے۔ اور اس وقت ممکن ہے کہ ایک ہی واقعہ میں کئی شرعی حکم ہوں۔ اور یہ وہ درست رائے ہے جس کے متعلق علماء نے کہا ہے کہ ہر ایسی صورت جس میں نص نہ ہو، اللہ کے ہاں اس کے لئے کوئی معین حکم نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ مجتہد کے ظن کے تابع ہوتا ہے۔ اسی طور پر دوسرا امکان ہے جو قاعدہ مصوبہ پر مبنی ہے۔ اور اس سے پہلے والا امکان قاعدہ مخطئہ پر مبنی ہے۔ گویا شاید نسخہ میں تحریف ہوئی ہے۔ جس کا بعد میں ذکر آئے گا۔

[2] کیونکہ اگر یہ جائز نہ ہو کہ دوسری سمت ہی معتبر ہے تو جس شخص کے پاس ان دونوں سمتوں میں سے ایک سمت پر دلیل موجود ہے اس کے لئے ممکن نہیں رہتا کہ وہ دوسری سمت کا لحاظ رکھے اور اس پر حکم کی بنیاد رکھے۔

[3] آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ ان دونوں میں کیا کچھ قابلِ اعتراض بات ہے۔

[4] یعنی تکلیف میں کیونکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے۔ اور بعد ازاں استدلال کا محور ہے۔

ہے جسے ہم واضح کرنا چاہتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ: کیا دوسرے قصد کے ساتھ مغلوب پہلو شارع کا قصد نہیں ہو سکتا؟ کیونکہ شارع کے مقاصد تو انہی دو قسموں میں بٹ جاتے ہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرا قصد صرف اس صورت میں برقرار رہ سکتا ہے جبکہ پہلے قصد سے اس کا تناقض نہ ہو۔ اور اگر کچھ تناقض ہو تو وہ نہ پہلے قصد کے ساتھ شارع کا مقصود ہو سکتا ہے، نہ دوسرے قصد کے ساتھ۔ اور یہ مسئلہ اس کتاب میں اس کے مقام پہ ذکر کر دیا گیا ہے اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

چھٹا مسئلہ

مصالح اور مفاسد کی دو قسمیں ہیں۔ دنیوی اور اخروی دنیوی پر بحث تو پہلے گزر چکی۔ اب بحث کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اخروی مصالح و مفاسد پر بات کی جائے۔ تو ان کی بھی دو ہی قسمیں ہیں۔

پہلی یہ ہے کہ وہ خالص ہو اور اس میں مصلحت و مفسدہ کا امتزاج نہ ہو۔ جیسا کہ اہل جنت کی نعمتیں اور دوزخ میں ہمیشہ رہنے والوں کا عذاب اللہ تعالیٰ ہمیں دوزخ سے محفوظ رکھے اور اپنی رحمت سے جنت میں داخل کرے۔

اور دوسری قسم یہ ہے کہ وہ ملا ہوا (مخلوط) ہو۔ اور یہ چیز ایسے موحدین کے لئے جو آگ میں داخل ہوں گے بالنسبت ہی ہو سکتی ہے۔ وہ آگ میں اس حالت میں خاص مدت تک رہیں گے۔ پھر جب اللہ انہیں اپنی رحمت سے جنت میں داخل کرے گا تو پہلی قسم کی طرف لوٹ آئیں گے۔ اور یہ سب کچھ اسی حد تک ہوگا جیسا کہ شریعت میں آیا ہے۔ اخروی امور میں عقل کو کچھ دخل نہیں وہ تو صرف سننے سے ہی معلوم ہوتے ہیں۔

رہا قسم ثانی میں آمیزش کا معاملہ تو وہ ظاہر ہے۔ کیونکہ آگ ان موحدین کے سجدہ کے مقامات کو نہ پہنچے گی نہ ہی ایمان کے مقام کو لگے گی۔ اور یہ ظاہراً مصلحت ہے۔ علاوہ ازیں یہ آگ انہیں انکے اعمال کے مطابق پکڑے گی اور ان کے اعمال صرف برے ہی نہ ہوں گے۔ لہٰذا یہ آگ انہیں اس شخص کی طرح نہ پکڑے گی جس کے عمل میں خیر کا پہلو تھا ہی نہیں۔ اور یہ بات ایمان و اعمال سے پیدا ہونے والی مصلحت کے حصول کے لئے کافی ہے۔ پھر مؤمن کے دل سے راحت کی امید بھی، خواہ وہ کسی ہو، پیوستہ ہے جو اس عذاب کے باوجود اسے حاصل ہوگی اور اسے دوزخ کی بے چینی سے

داطمینان کا) سامان مہیا کرے گی۔ شریعت میں ایسے ہی دوسرے جزئی امور وارد ہیں۔ جو شخص انکا استقرا کرے گا۔ انہیں پالے گا۔

شریعت میں خالص پہلی حالت سے متعلق بہت سے دلائل ہیں جو اس پر دلالت کرتے ہیں، جیسے ارشاد باری ہے:۔

لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ۔ (۴۳/۷۵)	ان سے عذاب ہلکا نہ کیا جائے گا اور وہ دوزخ میں ناامید ہو جائیں گے۔

نیز فرمایا:

فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ۔ (۲۲/۱۹)	جو لوگ کافر ہیں ان کے لئے آگ کے کپڑے بنائے جائیں گے۔

نیز فرمایا:

لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ (۲۰/۷۴)	(کافر دوزخ میں) نہ مرے گا نہ زندہ رہے گا۔

اور یہ حالت دوزخ کے عذاب سے بھی سخت ہو گی۔ یہ تمام آیات اللہ کی رحمت سے دوری پر دلالت کرتی ہیں۔

اور جنت کے بارے میں دوسری آیات واحادیث ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ جنت میں نہ عذاب ہے، نہ مشقت اور نہ مفسدہ جیسے ارشاد باری ہے:۔

إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ۝ ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ ۝ إلى قوله۔۔ لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ۔ (۱۵/۴۸)	پرہیز گار باغات اور چشموں میں ہوں گے جس میں وہ سلامتی کے ساتھ داخل ہوں گے اور پُرامن ہوں گے۔ تا۔ نہ تو انہیں تھکاوٹ ہوگی اور نہ ہی انہیں وہاں سے نکالا جائے گا۔

نیز فرمایا:

سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ (۳۹/۷۳)	تم پر سلام ہو تم بہت اچھے رہے۔ اب اس میں ہمیشہ کے لئے داخل ہو جاؤ۔

اور ایسی اور بھی بہت سی آیات ہیں۔ جن سے یہ بات معلوم ہوتی ہے۔ اور ہمارے پروردگار

نے جنت کے بارے میں یہ وضاحت فرمائی کہ اَنْتِ رَحْمَتِیْ۔ (تو میری رحمت ہے)[1] اور آگ کے متعلق یہ کہ اَنْتِ عَذَابِیْ۔ (تو میرا عذاب ہے)[1] گویا از راہ مبالغہ جنت کا نام رحمت رکھا اور دوزخ کا عذاب۔

ایک شبہ اگر کہا جائے: یہ کیسے درست رہ سکتا ہے جبکہ یہ بات ثابت ہے کہ دوزخ کے درجے ہیں جن میں سے ایک درجہ دوسرے سے سخت تر ہے۔ جیسا کہ جنت کے متعلق بھی آیا ہے کہ اس میں ایک دوسرے کے اوپر درجات ہیں۔ اور بعض دوزخیوں کے متعلق وارد ہے کہ وہ دوزخ کے اوپر کے حصہ میں ہوں گے حالانکہ وہ اس میں ہمیشہ رہنے والے ہوں گے۔ اور جنت کے بارے میں بھی آیا ہے کہ بعض لوگوں پر اس کی بعض نعمتیں حرام کر دی جائیں گی۔ جیسے کوئی شخص ہمیشہ شراب پیتا رہا اور توبہ کئے بغیر مر گیا۔ تو جب دوزخ کے درجات، اللہ ہمیں ان سے پناہ میں رکھے، ایک دوسرے سخت ہیں تو ہر درجہ سخت کے مقابلہ میں ہلکا بھی ہوگا۔ اور یہ تخفیف ایسی رحمت کی صفت کی مقتضی ہے جس سے مصلحت حاصل ہوتی ہے خواہ وہ کیسی ہو۔ علاوہ ازیں عذاب کی جو مقدار اسے پہنچے گی وہ بالنسبت اپنے سے اوپر والے درجہ سے کم ہی ہو سکتی ہے جیسے کہ وہ اپنے سے نچلے درجہ سے سخت تر ہوگی۔ تو خواہ کسی نسبت سے بھی ہو تخفیف کا تصور موجود ہے جو عذاب کے مفسدہ کے ضمن میں ایک مصلحت ہے۔ اسی طرح دوسری طرف جنت کے بھی درجات ہیں اور جزا عمل کے مطابق ہوگی تو جب کثرت مخالفت کی وجہ سے اطاعت کا عمل ہی تھوڑا ہوگا تو جزا بھی اسی نسبت سے ہوگی۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ اس کا رتبہ جو آخر میں جنت میں داخل ہوگا اس شخص کے رتبہ کی طرح نہیں ہو سکتا جس نے ہرگز اللہ کی نافرمانی نہ کی ہو اور ساری عمر فرمانبرداری میں گزاری ہو۔ اور یہ صرف اس کے پہلے سلبی عمل کی وجہ سے ہوگا۔ گویا اسے آخرت میں طاعت کی جزا کے طور پر جو نعمتیں ملیں گی انہیں اس کی کثرت مخالفت مکدر کر دے گی۔ اور مفسدہ کی آمیزش کا یہی معنی ہے۔ پھر جب معاملہ ایسا

---

[1] بخاری نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جنت اور دوزخ نے آپس میں جھگڑا کیا۔ دوزخ نے کہا: مجھے متکبر اور جبار لوگوں کی وجہ سے ترجیح دی گئی ہے اور جنت نے کہا: مجھ میں ضعیف اور ناتواں ہی داخل ہوں گے۔ اللہ عزوجل نے جنت سے فرمایا: تو میری رحمت ہے میں تیرے ذریعہ اپنے بندوں میں سے جس پر چاہوں گا۔ رحم کروں گا۔ اور دوزخ سے فرمایا: تو میرا عذاب ہے، میں تیرے ذریعہ اپنے بندوں میں سے جسے چاہوں گا۔ عذاب دوں گا..... الخ حدیث

ہی ہے تو پھر یہ دونوں قسمیں بیک وقت ایک ہی قسم بن جاتی ہیں۔[1]

جواب شبہ اس کا جواب یہ ہے کہ نقلی طور پر یہ بات ہرگز درست نہیں کہ جنت کی نعمتوں میں عذاب کی آمیزش ہوگی۔ اور نہ ہی ان میں کسی بھی وجہ سے کوئی مفسدہ ہوگا۔ نقل شریعت کا یہی مقتضیٰ ہے۔ ہاں عقل ان کا تصور بھی نہیں کر سکتی کیونکہ آخرت کے احوال عقلوں کے مقتضیٰ پر نہیں چلتے۔ جیساکہ دوزخ کے بارے میں یہ کہنا بھی درست نہ ہوگا۔ کہ اس میں ہمیشہ رہنے والوں کے لئے مصلحت ہوگی خواہ وہ کسی بھی مصلحت کی مقتضیٰ ہو۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ۔ (۴۳/۷۵) ان سے عذاب کم نہیں کیا جائے گا اور وہ دوزخ میں ناامید ہوں گے۔

تو یہ حالت ایسی نہیں جس سے انہیں کچھ راحت ملے خواہ وہ تھوڑی سی ہی ہو۔ اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ وہ دارِ عذاب ہے؟ (اللہ ہمیں اس سے پناہ میں رکھے)۔ اور جو شراب خور کی محرومی کے متعلق آیا ہے تو یہ مراتب کے معنیٰ کی طرف لوٹے گا۔ جو شخص محروم ہوگا وہ اس نعمت سے محرومی کی وجہ سے کچھ دکھ محسوس نہ کرے گا۔ جیسے کہ کسی کو بھی بچے کی خواہش نہ ہونے کا کچھ دُکھ نہ ہوگا۔ رہا دوزخ کے اوپر کے حصہ کی طرف نکالے ہوئے کا مسئلہ تو وہ ایک امر خاص ہے جیسے حضرت خزیمہؓ کی شہادت[2] یا حضرت ابو بردہؓ کا بکری کے بچہ کی قربانی[3] کا معاملہ۔ ایسی جزئیں یقینی استقرائی اصول کو توڑ نہیں سکتیں۔

البتہ اس پہلو سے جنت و دوزخ کے درجات میں غور کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ اسی پہلو پر فقہی فوائد مبنی ہوتے ہیں کسی دوسرے پہلو سے نہیں۔

اور وہ یہ ہے کہ یہ مراتب۔ اگر ان میں تفاوت۔ ہو۔ اپنے تفاوت کی وجہ سے نقیض یا ضد کو مستلزم نہیں۔ اس کا معنیٰ یہ ہے کہ جب آپ کہتے ہیں کہ "فلاں شخص عالم ہے"۔ تو گویا آپ نے

---

[1] اس میں آمیزش کے بغیر چارہ نہیں۔ جیساکہ دنیا کی حالت ہے۔

[2] یعنی جب انہوں نے اس بیع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے شہادت دی جس کا اعرابی نے انکار کر دیا تھا۔ تو آپ نے حضرت خزیمہؓ کی شہادت کو دو شہادتوں کے برابر قرار دیا جیساکہ ابو داؤد اور نسائی میں ہے۔

[3] یعنی اس بکری کے بچہ کی قربانی کے سلسلہ میں جو عمر کا پورا نہ تھا۔ اور آپ نے صراحت فرمادی کہ یہ بات کسی دوسرے کے لئے جائز نہیں۔ جیساکہ بخاری کی حدیث میں ہے۔

اس کا وصف بیان کیا اور اس عموم سے بیان کیا کہ اس عالم کی اس صفت کے کمال میں کوئی چیز شک پیدا کرنے والی نہیں۔ پھر جب آپ پر کہیں کہ : فلاں شخص علم میں بلند ہے" تو یہ کلام اس بات کا مقتضی ہے کہ کوئی دوسرا بھی علم میں اس کا شریک ہے مگر پہلے کا رتبہ بلند ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ دوسرا کسی بھی وجہ سے جہل کی صفت سے متصف ہے۔ اسی طرح جب آپ کہتے ہیں کہ "جنت میں انبیاء کا مرتبہ علماء سے بلند ہوگا" تو یہ بات اس کی مقتضی نہیں کہ علماء کی نعمتیں ناقص اور مرتبہ میں گھٹیا ہوں گی اس لحاظ سے کہ اس کی ضد نے مداخلت کی ہے۔ بلکہ علماء کو جو نعمتوں دی جائیں گی ان میں کچھ نقص نہ ہوگا اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو جو نعمتیں ملیں گی ان میں بھی کچھ نقص نہ ہوگا۔ یہی معاملہ منافقین کے عذاب کی طرف بالنسبت ہے کسی کے بھی عذاب میں راحت دخل انداز نہ ہوگی بلکہ بعض لوگوں کو دوسروں سے بڑھ کر عذاب ہوگا۔

اسی لئے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے انصار کے بہتر گھرانوں کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے بہتری میں ترتیب کو ملحوظ رکھ کر جواب دیا اور فرمایا: [1]

خَيْرُ دُوْرِ الْاَنْصَارِ بَنُو النَّجَّارِ، ثُمَّ بَنُوْ عَبْدِ الْاَشْهَلِ، ثُمَّ بَنُو الْحٰرِثِ بْنِ الْخَزْرَجِ، ثُمَّ بَنُوْ سَاعِدَةَ ثُمَّ قَالَ — وَفِيْ كُلِّ دُوْرِ الْاَنْصَارِ خَيْرٌ	انصار میں بہتر گھرانہ بنو نجار کا ہے۔ پھر بنو عبدالاشہل کا پھر بنو حرث بن خزرج کا، پھر بنو ساعدہ کا پھر فرمایا۔ انصار کے سب گھرانوں میں بھلائی ہے۔

آپؐ نے ضد کے وہم کو ختم کرنے کے لئے ایسا جواب دیا کہ یہ فضیلت اسی ترتیب پر استعمال ہو سکتی تھی جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

بَلْ تُؤْثِرُوْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَاo وَالْاٰخِرَةُ خَيْرٌ وَّاَبْقٰىo (۸۷/۱۷)	بلکہ تم تو دنیا کی زندگی کو ترجیح دیتے ہو حالانکہ آخرت بہتر اور باقی رہنے والی ہے۔

اور ایسے ہی دوسری مثالیں ہیں۔ گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا انصار کے بعض گھرانوں کی فضیلت بیان کرنا باقی دوسروں کی تنقیص نہ تھی۔ اگر آپ کا ایسا ہی قصد ہوتا تو مدح کے بجائے مذمت کا پہلو نمایاں ہوتا۔ اس حدیث نے اس بیان کردہ معنی کو واضح کر دیا کیونکہ اس کے آخر میں یوں ہے :

---

[1] اسے مسلم نے روایت کیا اور بخاری نے بھی بعض الفاظ میں تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ روایت کیا۔

فلحقنا سعد بن عبادہ فقال: سعد بن عبادہ ہم سے ملے تو کہنے لگے: کیا
اَلَمْ تَرَ اَنَّ نَبِیَّ اللّٰہِ خَیَّرَ الْاَنْصَارَ آپ دیکھتے نہیں اللہ کے نبی نے انصار کی
فَجَعَلَنَا اٰخِیْرًا؟ فَقَالَ اَوَلَیْسَ بھلائی بیان کی تو ہمیں سب سے آخر میں ذکر
بِحَسْبِکُمْ اَنْ تَکُوْنُوْا مِنَ کیا؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سنا تو فرمایا
الْاَخْیَارِ۔ کیا تمہیں یہ کافی نہیں کہ تم بہتر لوگوں میں شمار ہوئے:

لیکن ترتیب میں تقویم تو امتیاز کو اٹھانے کی مقتضی ہوتی ہے۔ وہ پچھلے کے بالضد موصوف ہونے کا تقاضا نہیں کرتی، نہ تھوڑا اور نہ بہت۔

ایسے ہی تفضیل کا حکم اشخاص، انواع اور صفات میں چلتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔
تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰی بَعْضٍ۔ (۲/۲۵۳) ان رسولوں میں سے ہم نے کسی ایک کو دوسرے پر فضیلت دی ہے۔

نیز فرمایا:۔
وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِیّٖنَ عَلٰی بَعْضٍ (۵۵) اور ہم نے بعض نبیوں کو بعض پر فضیلت دی۔

اور حدیث میں ہے۔
اَلْمُؤْمِنُ الْقَوِیُّ خَیْرٌ وَاَحَبُّ اِلَی اللّٰہِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِیْفِ وَفِیْ کُلٍّ خَیْرٌ طاقتور مومن اللہ کے ہاں کمزور مومن سے بہتر اور پسندیدہ ہوتا ہے اور ہر ایک میں خیر ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ ایک ہی نوع کے اشخاص کی ترتیب بالنسبت اس کی حقیقت کی طرف ممکن نہیں۔ اور جو ممکن ہے وہ یہ ہے کہ اس نوع کی حقیقت سے ماورا بعض اشخاص کو خواص اور اوصاف کے لحاظ سے بالنسبت ممتاز کیا جائے۔ یہی اس کے بہترین معانی ہیں۔ جس شخص پر یہ بات ثابت ہو

---

۵۵ مثلاً تمام انبیاء حقیقت نبوت میں برابر ہیں۔ اس میں کسی کو ایک دوسرے پر کوئی فضیلت نہیں۔ یہ برتری صرف امتیازات متبعین اور ہدایت پانے والوں کی کثرت اور اس راستہ میں مصائب پر صبر میں تفوق وغیرہ میں ہوتی ہے جیسی کہ بعض انبیاء اولوالعزم شمار کیا گیا ہے۔ اسی طرح ایمان کی زیادتی یا کمی بھی فی نفس الحقیقت نہیں ہوتی۔ وہ تو صرف امتیازات اور نتائج میں ہوتی ہے۔

جائے۔ اس کے لئے شریعت کے سمجھنے میں مشکلات اور پیچیدگیاں دور ہوجاتی ہیں۔ جیسے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے درمیان فضیلت[۱] ایمان کی کمی بیشی اور اس کے علاوہ دوسرے فقہی فروعات اور مشروع ہونے کے معانی جن کے لئے اکثر لوگوں کے قدم جہالت کے سبب سے پھسل جاتے ہیں۔ باللہ التوفیق۔

ساتواں مسئلہ

جب[۲] یہ بات ثابت ہوگئی کہ شارع علیہ السلام نے تشریع کے ساتھ دنیوی اور اخروی مصالح کے قیام کا قصد کیا ہے اور یہ اس طریق پر ہے کہ اس سے نہ تو کسی کلی کا نظام خراب ہو اور نہ کسی جزئی کا اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ یہ جزئی یا کلی ضروریات کی قبیل سے ہے یا حاجیات یا تحسینیات کی قبیل سے۔ کیونکہ اگر شرعی احکام اس طرح بنائے جاتے کہ اس کے نظام میں یا ان احکام میں خرابی پیدا ہوجانا ممکن ہوتا تو ایسی تشریع بنائی ہی نہ جاتی اور اس کے مفاسد کے ہونے سے اس کے مصالح کا ہونا بہتر نہ ہوتا۔ لیکن شارع نے ان سے یہ قصد کیا ہے کہ وہ علی الاطلاق مصالح ہوں۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ان کی وضع اس طور پر ہو۔ کہ وہ تکلیف و مکلفین کی تمام انواع اور تمام حالات میں ابدی ہوں، کلی ہوں اور عام ہوں۔ اور ہم نے اس معاملہ کو ایسا ہی پایا ہے۔ والحمد للہ۔

نیز عنقریب یہ بیان آرہا ہے کہ تینوں امورِ شریعت میں ایک ہی کلیہ ہیں۔ اجمالی طور پر ان میں کوئی اختصاص نہیں اور اگر انہیں جزئیات کے مقام پر رکھا جائے تو بھی ایک لحاظ سے وہ کلی ہیں اور اگر کسی کو خاص کیا جائے تو بھی کلی کے لحاظ سے ہی ہوگا۔ گویا کہ وہ کلیہ ہی تھیں جن کے تحت جزئیات کو داخل کرنا چاہیئے۔ گویا کلی اس میں کلی کی توجہ جزئیات کے مقام پر ہوگی اور جزئیات کے لئے کلی کا نچلے مقام پر آنا اس کے کلی ہونے کو شکستہ نہیں کرتا جب یہ معنی ثابت ہوگئے تو یہ تشریعی نظام کے کمال پر دلالت کرتے ہیں۔ اور اس میں نظام کا کمال یہ ہے کہ موضوعہ احکام کو شکستہ کرنے سے انکار کردیتا ہے۔ اور وہ موضوعہ احکام مصالح ہیں۔

---

[۲] یعنی جو کچھ بھی کتاب المقاصد کے ابتداء میں گزر چکا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شارع ....الخ تو (اِذَنْ) (اِذًا) تنوین والا ہوگا اور یہاں یہ صراحت زیادہ کی ہے کہ وہ ابدی، کلی اور عام ہو جو اس کے نظام کو خراب نہ کرے۔

آٹھواں مسئلہ

شرعاً حاصل کردہ مصالح اور دفع کردہ مفاسد کا صرف اس حیثیت سے اعتبار کیا جائے گا کہ دنیوی زندگی کو اخروی[1] زندگی کے لئے قائم کیا جائے۔ عادی مصالح کے حصول یا عادی مفاسد کو دور کرنے میں نفسانی خواہشات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اور اس پر دلیل درج ذیل امور ہیں۔

پہلی بات جس کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب آرہا ہے یہ ہے کہ شریعت صرف اس لئے آئی ہے کہ وہ مکلفین کو ان کی خواہشات کے چکروں سے نکالے تا آنکہ وہ اللہ کے بندے ہو[2] جائیں جب یہ معنی ثابت ہو گئے تو اس کے ساتھ یہ بات کیسے اکٹھی ہو سکتی ہے کہ شریعت کی وضع نفوس کی خواہشات کے مطابق ہو اور جلد ملنے والے منافع کی طلب کیونکہ ہو سکتی ہے جبکہ ہمارے پروردگار سبحانہ[3] کا ارشاد ہے کہ

---

[1] لازم ہے کہ پانچویں مسئلہ کو اس سے مقید کر دیا جائے۔ تاکہ پہلی نظر میں ظاہر کلام سے منافات نہ رہے اور دوسری نظر سے بھی جس پر بنا رکھی جاتی ہے۔ کیونکہ مؤلف نے پہلی کے متعلق کہا، واعنی المصالح مایرجع الی قیام حیاۃ الانسان فی نفسہ (میری مراد ان مصالح سے ہے جو فی نفسہ انسان کی زندگی کے قیام کی طرف لوٹتے ہیں) اور بعد میں کہا: دنیوی مفاسد محض مفاسد نہیں ہوتے کیونکہ عادت جاریہ کے مطابق کوئی مفسدہ ایسا نہیں جس کے ساتھ ساتھ یا آغاز میں یا بعد میں نرمی اور لذت حاصل نہ ہو" پھر کہا: مصالح و مفاسد میں سے جو چیز غالب ہو، اسی کے مطابق سمجھے جاتے ہیں" پھر نظر ثانی میں کہا: "مصلحت جب عادت اپنانے کے حکم میں غالب ہو تو وہی شرعاً مقصود ہے اور اسی کے حصول کے لئے طلب واقع ہوتی ہے" گویا مؤلف نے قیام حیات اور ان خواہشات کے حصول کے اعتبار سے مصلحت و مفسدہ میں سے غالب چیز کے مطابق بنا کیا، جو انسان کے شہوانی اوصاف کا تقاضا کرتی ہیں۔ تو جو کچھ اس پر مبنی تھا اسے مؤلف نے قابل طلب مصلحت یا قابلِ دفعیہ مفسدہ قرار دیا۔ اسی مقام پر وہ کہتا ہے کہ محض کسی شخص کی نظر میں مصلحت ہونے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ معتبر چیز وہ ہو گی جس سے آخرت کے لئے دنیوی زندگی قائم ہو۔ اور یہ چیز طبعاً نہیں ہوتی الا یہ کہ وہ شرعی رسم کے تابع ہو۔ جس سے مصلحت کو اس حیثیت سے معلوم کیا جا سکتا ہے کہ وہ اس کے اور اس چیز کے جو وجوہ کے طریق پر جاری کی جائے کے درمیان موافقت کرنے والی ہو۔

[2] یعنی اختیار سے، جیسا کہ وہ اضطراراً اللہ تعالیٰ کے بندے ہیں۔

[3] اس آیت کے معانی کے لئے روح المعانی کی طرف رجوع فرمایئے۔ اس میں آپ اس استدلال کی پوری پوری مناسبت پائیں گے جس کا مؤلف ارادہ رکھتا ہے۔

وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ۚ[1] (۲۳/۷۱)

اگر حق ان کی خواہشات کی پیروی کرے تو آسمانوں اور زمین اور جو کوئی ان میں ہے سب میں فساد پیدا ہو جائے۔

دوسری بات جس کا مفہوم پہلے گزر چکا ہے[2] یہ ہے کہ مکلف کے حاصل شدہ منافع عادتاً مضرتوں سے مخلوط ہوتے ہیں۔ جیسا کہ مضرتیں بھی بعض منافعوں سے گھری ہوتی ہیں۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ نفوس محترم اور محفوظ ہیں اور ان کی زندگی مطلوب ہے۔ تو اس حیثیت سے جب امر ان نفوس کی زندگی اور ان کے مال کے ضائع ہونے کے درمیان گردش کرتا ہے تو نفوس کی زندگی ہی اولیٰ ہوتی ہے۔ پھر اگر نفوس کی زندگی دین کی موت کے مقابلہ پر آ جائے تو دین کی زندگی اولیٰ ہو گی خواہ اس سے نفوس کی موت واقع ہو جیسا کہ کفار سے جہاد اور قتل وغیرہ کے متعلق آیا ہے۔ تو جیسے مثال کے طور پر جنگوں میں بہت سے نفوس کی موت کا ایک نفس کی زندگی سے معارضہ ہو تو زیادہ نفوس کی زندگی ہے اور اس کی منفعت ظاہر ہے۔ حالانکہ ان کو ابتدائً حاصل کرتے ہیں اور حالیہ طور پر استعمال کرنے اور آخر میں اس کے لوازم و توابع کی شکل میں بہت سی مشقتیں اور آلام ہوتے ہیں۔

بایں ہمہ نفوس کو زندہ رکھنا ہی ایک امر عظیم ہے اور وہ ایسی مصلحت ہے جو دین و دنیا کے امور میں ستون ہے۔ نفوس کی خواہشات کی حیثیت سے نہیں۔ حتیٰ کہ تمام عقلاً اس نوع پر مکمل اتفاق رکھتے ہیں۔ اگرچہ وہ ان تفاصیل کو نہ جانیں جو شرع سے پہلے تھیں اور شرع انہیں ساتھ لائی۔ علماء نے بہر حال دنیا اور آخرت کی خاطر دنیوی زندگانی کے قیام کے اعتبار پر اتفاق کیا ہے۔ اسی وجہ سے

---

[1] بقیہ آیت میں بھی دلیل ہے۔ کیونکہ اس میں ان کی برائی بیان ہوئی ہے کہ انہوں نے اس آیت میں مذکورہ ذکر و شرف سے اعراض کرتے ہوئے اپنی باطل خواہشات کی پیروی کی۔

[2] مجرا یہ بات مفید نہیں جبکہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ جس چیز میں منفعت کا پہلو غالب ہو وہ مصلحت ہے اور جس میں نقصان کا پہلو غالب ہو وہ مفسدہ ہے۔ اب اس کے بعد مصنف کا یہ قول ومع ذلك فالمعتبر انما هو الاعظم وهو جهة مصلحة الخ (بہرحال معتبر تو صرف امر عظیم ہے جو مصلحت کا پہلو ہے) دوسرا خاص دعویٰ ہے جس پر پہلی عام اصل دلالت نہیں کرتی۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ اس بحث کی صحت کے لئے اس سے متعلق سابقہ قید لازم ہے۔ پھر جب استدلال کا محور یہ ہو کہ عقلاء نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ معتبر چیز امر اعظم ہے اور وہ مصلحت کا وہ پہلو ہے جو نفسانی خواہشات سے قطع نظر دین و دنیا کا ستون ہے۔ یہ درست ہے کہ یہ دلیل بن سکتی ہے لیکن اس کے لئے اس کے پہلے گزرے ہوئے مقدمات کے واسطہ کی ضرورت نہیں۔

انہوں نے ہر قسم کی خواہشات کے اتباع سے منع کیا ہے ۔ جبکہ شرع کی عدم موجودگی میں ان کا طریق ایسا نہ تھا۔ تو جب شرع آئی، اس نے ہر چیز کی وضاحت کر دی اور طوعاً یا کرہاً مکلفین نے اس بوجھ کو اٹھا لیا تاکہ وہ اپنی دنیا اور آخرت کے کام کو استوار رکھ سکیں ۔

تیسری بات یہ ہے کہ فائدہ دینے یا نقصان پہنچانے والی چیزیں بالعموم اضافی ہوتی ہیں حقیقی نہیں ہوتیں ۔ اضافی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایسا فائدہ یا نقصان کسی حال میں ہوتا ہے کسی میں نہیں ہوتا کسی ایک شخص کو ہوتا ہے تو دوسرے کو نہیں ہوتا اور کسی وقت ہوتا ہے کسی وقت نہیں ہوتا مثال کے طور پر انسان کے لئے کھانے پینے کا فائدہ بالکل ظاہر ہے لیکن اس وقت جبکہ کھانے کا داعیہ (یعنی بھوک) موجود ہو۔ اور کھانے کی چیز لذیذ اور پاکیزہ ہو۔ بدنما اور کڑوی نہ ہو نہ ہی اس سے جلد یا بدیر کچھ نقصان پیدا ہوتا ہو۔ اور اس کے حصول میں کمی، فوری یا آئندہ کے نقصان کا خطرہ نہ ہو۔ اور اس کے سبب سے کسی دوسرے کو بھی کوئی فوری یا بدیر نقصان نہ پہنچے ۔ اور یہ تمام باتیں کم ہی اکٹھی ہو سکتی ہیں ۔ گویا بہت سے ایسے منافع ہیں جو کسی قوم پر ضرر بن جاتے ہیں ۔ منافع نہیں رہتے ۔ یا کسی ایک وقت یا حال میں تو ضرر ہوتے ہیں دوسرے وقت میں نہیں ہوتے ۔ مصالح اور مفاسد کے مشروع یا ممنوع ہونے سے پوری طرح واضح ہو جاتا ہے کہ یہ سب کچھ اس زندگی کے قیام کے لئے ہے نہ کہ نفسانی خواہشات کے حصول کے لئے[1] اور اگر یہ اس کام کے لئے بنائے گئے ہوتے تو خواہشات کی اتباع کے ساتھ بھی کچھ ضرر واقع نہ ہوتا۔ لیکن ایسا نہیں ہوتا ۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مصالح و مفاسد خواہشات کے تابع نہیں ہیں ۔

چوتھی بات یہ ہے کہ ایک ہی کام میں (لوگوں کی) اغراض مختلف ہوتی ہیں ۔ وہ اس طرح کہ جب ایک کی غرض پوری ہو رہی ہو تو وہ نفع اٹھا لیتا ہے اور دوسرا اپنی غرض کے مخالف ہونے کی وجہ سے نقصان اٹھاتا ہے ۔ اکثر امور میں ایسا اختلاف ہونا اس بات سے مانع ہے کہ وضع شریعت اغراض کے موافق ہو۔ شرعی احکام تو مطلقاً مصالح کے موافق وضع ہوئے ہیں، اغراض خواہ ان کے موافق

---

[1] یہ بات ہمارے اس قول کی تائید کرتی ہے کہ یہاں کے بیان میں اور اس سے پہلے پانچویں مسئلہ میں منافات کا شبہ موجود ہے جیسا کہ یہاں مؤلف کہہ رہے ہیں داعنی بالمصلحة ۔ الی ان قال ۔ ذ ئیلہ ما تقتضیہ اوصاف الشھوانیة (مصلحت سے میری مراد یہ ہے ۔ یہاں تک کہ کہا ۔ اس کے اوصاف شہوانیہ کے تقاضے کے مطابق اس کا حصول) پھر اس پر یہ بنا رکھی کہ جس میں منفعت غالب ہو وہ مصلحت ہے اسی لئے طلب واقع ہوتی ہے ۔

ہوں یا مخالف۔

فصل

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس پر چند قاعدے مبنی ہیں:

ان میں سے ایک یہ ہے۔ کہ یہ بات ہمیشہ نہیں کہی جا سکتی کہ منافع کی اصل اذن اور نقصان دہ چیزوں کی اصل منع ہے، جیسا کہ اسے فخرالدین رازی نے ثابت کیا ہے[1] کیونکہ دکسی چیز میں بھی حقیقی فائدہ یا حقیقی نقصان نہیں پایا جا سکتا۔ وہ تو عموماً اضافی ہی ہوتے ہیں۔

مصالح و مفاسد جب شارع کے حکم کی طرف راجع ہیں۔ اور ہم شارع کے حکم سے یہ جانتے ہیں کہ وہ احوال و اشخاص اور اوقات[2] کے موافق متوجہ ہوتا ہے، حتیٰ کہ کوئی معین فائدہ کی بات کسی وقت یا کسی حالت میں یا کسی شخص کے لئے ماذون فیہ ہوتی ہے لیکن دوسرے کے لئے یا دوسرے وقت یا حال میں اس کی اجازت نہیں ہوتی لہٰذا اس عبارت کو علی الاطلاق کیسے لاگو کیا جا سکتا ہے کہ منافع کی اصل اذن ہے اور مضار کی منع؟

علاوہ ازیں جب منافع مضرت سے خالی نہیں ہوتے اور نقصان دہ چیزیں فائدے سے خالی نہیں ہوتیں۔ تو اِذن اور نہی کو ایک ہی چیز پر کیسے اکٹھا کیا سکتا ہے؟ یا یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ: مثلاً شراب میں اصل اذن ہے کیونکہ وہ اٹھان اور شجاعت پیدا کرنے اور تفکرات کو دُور کرنے کے لحاظ سے نفع آور چیز ہے، نیز اس کی اصل منع بھی ہے کیونکہ وہ عقل کو سلب کرنے، اللہ کے ذکر اور نماز سے روکنے

---

[1] اگر رازی کے کلام کو اطلاق پر محمول کیا جائے تو اس میں کوئی مانع نہیں کہ مقاصد شرع کے استقراء سے کسی چیز کی منفعت یا مضرت ثابت ہو جائے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو مؤلف نے کہا ہے کہ منفعت کی اصل اس میں اِذن ہے، اور مضرت کی اصل منع ہے۔ اس کی مراد یہ نہیں کہ ایسی اصل جس میں منفعت و مضرت میں سے کوئی چیز علی الاطلاق ہو، خواہ وہ کسی وجہ سے ہو تو اس کے لئے اس کا حکم معتبر ہوگا۔ یہی بات ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے کہ اس سے مثال کے طور پر امام رازی کا کلام سمجھنا درست ہو جاتا ہے۔ حالانکہ یہ بات بعینہٖ وہی ہے جسے مؤلف نے پانچویں مسئلہ میں نظر ثانی میں پیش کیا ہے۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ پانچویں مسئلہ کے اطلاق کے لئے آٹھویں مسئلہ کا مقید ہونا لازم ہے۔

[2] لیکن عام کلی کے طور پر جیسا کہ اس کی طرف پہلے اشارہ گزر چکا ہے۔

کے لحاظ سے نقصان دِہ چیز ہے؟ جبکہ یہ دونوں قسم کی خصوصیات جدا نہیں ہوسکتیں۔ یا یہ کہا جائے کہ دوائی پینے کی اصل منع ہے کیونکہ اس کا پینا تکلیف دہ ہے اور اس کی وجہ اس کی کراہت، قباحت اور کڑواہٹ ہے۔ نیز اس کے نافع ہونے کے لحاظ سے اس کی اصل اِذن بھی ہے؟ چونکہ یہ دونوں باتیں جدا نہیں ہوسکتیں لہٰذا اس کی اصل میں ایک ساتھ اذن بھی ہے اور عدم اذن بھی اور یہ بات محال ہے۔

ایک شبہ اگر یہ کہا جائے کہ تعارض کے وقت راجح کا اعتبار ہوگا اور حکم اسی کی طرف منسوب ہوگا اور جو کچھ اس کے علاوہ ہے اس میں مُغْفَلْ (بے ہوش، مجنون یا سویا ہوا شخص) کا حکم لاگو ہوگا۔

جواب شبہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات تو پہلے بیان کردہ[1] مسئلہ کو ہی مضبوط بناتی ہے، کیونکہ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ منافع کی اصل مطلقاً اباحت نہیں ہے، نہ ہی نقصان دہ چیزوں کی اصل مطلقاً منع ہے۔ بلکہ اس صورت میں حکم اسی طرف راجع ہوگا جو پہلے بیان ہوچکا جو یہ ہے کہ جس سے دنیا کو آخرت کے لئے قائم رکھا جاسکے خواہ اس راستہ میں کوئی تکلیف متوقع ہو یا کوئی فائدہ ختم ہو رہا ہو۔

اور ایک یہ ہے کہ مصالح اور مفاسد کے بارے میں قرافی نے ایک اشکال وارد کیا اور اس کا جواب نہیں دیا۔ اور اس کے نزدیک اس کا جواب مصالح و مفاسد کے تمام علماء پر لازم ہے۔ وہ کہتا ہے کہ:

"اگر مصلحت اور مفسدہ سے مراد ان کے مسمیٰ ہیں، وہ جیسے بھی ہیں تو ایسا کوئی مباح نہیں مگر اس میں عموماً مصالح و مفاسد دونوں باتیں ہوتی ہیں۔ اگر کوئی شخص پاکیزہ چیزیں کھاتا یا عمدہ لباس پہنتا ہے تو اس میں اجسام اور نفوس کے لئے مصالح ہیں لیکن ان کے حصول میں کسب میں کھانے میں، پکانے میں ٹھیک بنانے میں چبا کر نگلنے اور ہاتھوں کو لتھیڑنے وغیرہ میں کئی طرح کے آلام و مفاسد ہیں اور وہ اس قدر ہیں کہ اگر کسی عاقل کو ان کے اپنانے یا نہ اپنانے کا اختیار دیا جائے تو وہ نہ اپنانا ہی پسند کرے گا۔ بھلا کون آگ جلانے اور دھواں پھانکنے وغیرہ کو ترجیح دے گا؟ لہٰذا لازم آتا ہے کہ وہ مباح نہ رہے۔"

---

[1] ہم کہتے ہیں کہ یہ بیان بھی رازی کی طرف سے دیئے ہوئے گزشتہ جواب کی تائید کرتا ہے جبکہ یہ بات معقول نہیں کہ ہر چیز جس میں مصلحت کا نام آجائے خواہ وہ کیسی مصلحت ہو ماذون فیہ ہوتی ہے جیسے مثال کے طور پر شراب۔ اور جس میں کوئی مفسدہ ہو خواہ وہ کیسا ہو ممنوع ہے جیسے دوا کی کڑواہٹ۔ بلکہ معتبر وہ چیز ہے جو شارع کی نظر میں مصلحت یا مفسدہ ہو۔ گویا اعتراض سے غرض اگر رازی کی غرض پر تنبیہ ہے تو یہ ظاہر ہے۔ ورنہ نہیں۔

اور اگر ان کی مراد[1] مطلق سے خاص کرنا ہو تو خصوص کے بھی کئی مراتب ہیں۔ جن میں سے کوئی ایک بھی دوسرے سے بہتر نہیں۔ اسی لئے مصلحت اور مفسدہ کی اصل سے ہٹ جانے[2] کا معتزلہ کے قواعد نے انکار کر دیا ہے کہ یہ نادانی ہے[3]۔

"انہیں یہ کہنا[4] بھی ممکن نہیں کہ: ضابطہ یہ ہے کہ ہر مصلحت کی ترک پر اور ہر مفسدہ کے فعل پر اللہ تعالیٰ نے جو وعید سنائی ہے۔ وہی مقصود ہے۔ اور جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے چھوڑ دیا ہے وہ ہمارے مقصود میں داخل نہیں۔ لہٰذا ہم تو بلا تخصیص مطلق کے اعتبار کا ہی ارادہ رکھتے ہیں۔ اس طرح اشکال ختم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ: تمہارے نزدیک وعید اور تکلیف مصلحت اور مفسدہ کے تابع ہیں اور تمہارے نزدیک عقلی طور پر یہ واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ مصالح کے چھوڑنے اور مفاسد کے کرنے پر وعید سنائے۔ اگر آپ قابلِ اعتبار مصالح اور مفاسد کے لئے وعید سے مفاد چاہیں گے تو دور (باطل ہونا) لازم آئے گا[5]۔ اگرچہ

---

[1] یعنی جب تک کہ مباحات قائم رہیں۔

[2] یعنی اگر معتزلہ نے عدول کے ذریعہ اس بھنور سے نکلنے کا خالصتاً ارادہ کیا ہے کہ وہ مصلحت اور مفسدہ کو اذن اور منع کے حکم پر مبنی قرار دیں۔ تو انہوں نے اپنے علّت، معلول پر مبنی مذہب کو توڑ دیا۔ کیونکہ اگر اسے بنیاد نہ بنایا جائے تو وہ تحکم، نادانی اور حکمت سے خالی ہو گا۔ اللہ تعالیٰ ایسی باتوں سے بلند ہے۔

[3] یعنی اشکال کا جواب کہ وہ مطلق ارادہ جسے مصلحت اور مفسدہ کا نام دیا جاتا ہے، مباح سے کوئی چیز باقی نہیں چھوڑتا۔ یعنی اگر وہ کہیں کہ: (اس مطلق کو اختیار کیجئے لیکن یہ بلا تخصیص محض فعل اور ترک پر اللہ کی وعید کے اعتبار سے ہو۔ حتیٰ کہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ تخصیص کے مراتب میں کوئی دوسرے سے اولیٰ نہیں۔ اس اعتبار سے مباح قائم رہتا ہے اور اشکال ختم ہو جاتا ہے)۔ ہم انہیں کہتے ہیں کہ تمہیں دور لازم آئے گا۔

[4] اور اس کا بیان یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں: عقل کے لئے اکثر مصالح و مفاسد کے سمجھنے میں استقلال آسان ہوتا ہے۔ اور وہ اس چیز کو کھولنے والی اور برقرار رکھنے والی بن کر آئی ہے جس کا عقل ادراک کرتی ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ، "اللہ کا ترکِ مصلحت پر وعید سنانا واجب ہے۔ گویا وہ یہ کہتے ہیں کہ ترکِ مصلحت پر وعید جسے عقل سمجھتی ہے وہ عقل کا مصلحت کو ادراک کرنے کے تابع ہے اگر وہ یوں کہتے کہ مصلحت کا ادراک شرع میں وارد شدہ وعید سے معلوم ہوتا ہے تو وعید پر مصلحت کے علم کا موقوف ہونا لازم آتا اور وعید کا علم بھی مصلحت کے علم پر موقوف ہوتا ہے اور یہی بعینہٖ دور ہے۔

مصالح اور مفاسد میں یہ استفادہ درست ہو۔ تو آپ پر[1] لازم آتا ہے کہ مصالح کے ترک اور مفاسد کے فعل کی تکلیف کو رد کرنے کو جائز قرار دیں۔ اندریں صورت حقائق برعکس ہو جائیں گے کیونکہ قابلِ اعتبار چیز تو تکلیف ہی ہے۔ لہٰذا جس چیز کا بھی اللہ تعالیٰ نے مکلف بنایا ہے وہ مصلحت ہے اور یہ بات آپ کی اصل کو باطل کر دیتی ہے۔ وہ کہتا ہے اس اشکال میں ہمارے اصحاب کا یہ حصہ ہے کہ ہیں یہ کہتے ہیں معذور سمجھا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے فضیلت کی بنیاد میں مطلق مصلحت[2] اور مطلق مفسدہ کا لحاظ نہیں رکھا ہے کیونکہ اس میں یہ مباحات ہیں جن کا لحاظ نہیں رکھا گیا ہے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بعض مباحات کو لغو قرار دیا ہے اور بعض کو معتبر اور جب ان سے پوچھا جائے کہ معتبر اور غیر معتبر کے لئے ضابطہ کیا ہے تو جواب مشکل ہو جاتا ہے بلکہ ان کا سہارا صرف مواقع کا استقراء ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ جواب بعض اسرارِ فقہ پر اطلاق کے طریق سے ہوتا ہے۔ وہ یہی کہہ

---

[1] یہ اس لئے کہ یہ کہتے ہیں کہ مصالح اور مفاسد منضبط بھی ہیں اور ان میں امتیاز بھی ہے۔ اور وہ حقیقی ہیں اعتباری نہیں تو جب وہ شرع کے اعتبار کے تابع ہوں، جو کچھ بھی ہوں تو معاملہ الٹ جاتا ہے اور شرع کا اعتبار ایسے کیا جاتا ہے جیسے وہ ہے نہیں۔ کیونکہ ہم اس وقت اس کے مامور یہ یا منہی عنہ ہونے کے علاوہ کوئی قید نہیں لگاتے۔

[2] یعنی اس کے باوجود کبھی اللہ تعالیٰ مطلق مصلحت کو مطلق مفسدہ سے فضیلت دیتا ہے تو وہ اسے واجب بنا دیتی ہے اور اس کے برعکس بھی ہوتا ہے لہٰذا انہیں اس بات کا جواب دینا ممکن نہیں کیونکہ ان میں مباح مطلق ہیں اور موجود ہیں۔ اور مباح تو نہ کچھ واجب بناتا ہے اور نہ کسی چیز سے روکتا ہے۔ بلکہ ان کے لئے یہ جواب ممکن ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان مباحات میں مطلقات کو لغو قرار دیا ہے تو اب دونوں اطراف باقی رہیں جیسا کہ وہ ہیں کہ نہ وجوب ہو اور نہ تحریم۔ اور غیر مباح امور میں سے بعض کو مطلق مصلحت کی بنا پر فضیلت والا سمجھ کر انہیں مطلوب بنا دیا اور بعض دوسرے امور کو مطلق مفسدہ سمجھ کر انہیں ممنوع قرار دے دیا جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس پر کچھ پابندی نہیں لگائی تھی۔ یہ صرف اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ تسلیم ہے کہ کسی فعل کے مصلحت یا مفسدہ کا اعتبار ایسی نص پر موقوف ہے جو اس مصلحت کے وجوب یا مفسدہ کی تحریم سے متعلق ہو۔ قیاس تو صرف اس وقت دلیل بن سکتا ہے جب کہ نص قیاس کی علت پر ہو اور اس قیاس کے لئے اس نص کا اعتبار ہو۔ رہے دوسری علت کے طریقے یا کم از کم ان سے بعض طریقے تو اس وقت ان پر احکام کے استنباط میں اعتماد کر رست نہ ہوگا۔ اسے خوب سمجھ لیتے۔ اور یہ اسی میں داخل ہے جس کا مؤلف نے اپنے اس قول میں اشارہ کیا ہے کہ؛ وان کان یخلو بنمط من الاطلاع الخ: (اگرچہ یہ جواب اسرارِ فقہ پر اطلاع کے طریق سے خالی ہو)۔

دیتے ہیں کہ اللہ چاہتا ہے کرتا ہے اور جس چیز کو چاہتا ہے مضبوط کر دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے قابل اعتبار بناتا ہے اور جسے چاہتا ہے چھوڑ دیتا ہے۔ اس میں کسی دوسرے کا دخل نہیں۔ رہے معتزلہ تو وہ ایسے لوگ ہیں جو اسے عقلاً واجب قرار دیتے ہیں۔ انہیں اس مسئلہ میں سخت مشکل پیش آتی ہے کیونکہ جب وہ یہ دروازہ کھولتے ہیں[1] تو اعتزال کے قواعد لڑکھڑانے لگتے ہیں۔ یہ ہے وہ بات جو قرافی نے کہی ہے۔

اور آپ جب اس مسئلہ کے آغاز اور اس کے مذکورہ بیان کی طرف واپس لوٹیں گے تو اس اشکال کا موقع ہی باقی نہ رہے گا۔ البتہ اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ شریعت کا استقراء ہی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کیا چیز قابل اعتبار ہے اور کیا نہیں، لیکن یہ ضوابط حاصل کرنے کے طور پر ہے[2]۔ اور اس میں قاطع دلیل راہ شریعت پر چلنے والوں کے احوال کا استقراء ہے جب کہ وہ صراط مستقیم پر چلنے کے دوران بغیر کسی خرابی کے خارج ہو جائیں[3] ہر حق دار کو نظام میں خرابی واقع ہوئے بغیر اس کا حق مل جائے اور اسلام کے قواعد میں سے کوئی قاعدہ منہدم نہ ہو۔ اور اس میں خلل واقع ہونے میں مقدار اتنی ہی ہو جو شرعی حدود میں ———— واقع ہوتی ہے۔ اور یہ کچھ شرع کے ابواب میں سے ہر باب اور تکلیف کے اصول میں سے ہر اصل کے مطابق ہوتا ہے۔ جب یہ بات علمائے راسخین کو حاصل ہو گی[4] تو انہیں ہر باب سے متعلق مناسب ضوابط حاصل ہو گئے اور یہ بات

[1] یعنی مصلحت و مفسدہ سے قطع نظر اللہ تعالیٰ جس چیز کا چاہے اعتبار کرتا ہے اور جسے چاہے چھوڑ دیتا ہے۔

[2] جس بات کا جواب انہیں لازم ہے یہ ہے کہ جب انہیں کسی ضابطہ سے متعلق پوچھا جاتا ہے۔ تو جواب مشکل ہوتا ہے۔

[3] یعنی جب وہ راہ سے نکل جانے کا تصور کرنے والا ہو۔ اور مصنف کا قول: فی جریانها حالات کے استقراء کی طرف لوٹنے والا ہے۔ یعنی ان کے احوال کے استقراء کے وقت ہم اسے صراط مستقیم پر رواں دیکھتے ہیں کہ وہ ہر حقدار کو اس کا حق دیتے ہیں اور نظام سے الگ نہیں ہوتے۔ یعنی مصلحت ان کے ہاتھ سے نہیں نکلتی اور نہ ہی ان کے عمل سے دین کے قواعد میں سے کوئی قاعدہ منہدم ہوتا ہے جیسا کہ ہم ان لوگوں کے احوال کا استقراء کرتے ہوئے معاملہ اس کے الٹ دیکھتے ہیں جو راہ کا التزام نہیں کرتے۔ تو جس قدر وہ مخالفت کرتے ہیں اسی حد تک ہم ان کے احوال میں خلل اور مصالح میں فقدان پاتے ہیں۔ گویا مؤلف کا قول

وفی وقوع الخلل، یہی معنی ظاہر کرتا ہے۔

[4] یعنی جب اس راہ پر چلنے والوں کا استقراء حاصل ہو جائے۔ اور ان کے استقراء میں مخالفت کے تناسب سے خلل واقع ہوتا ہے تو ان کے لئے ہر باب میں ایسے ضوابط حاصل ہو جاتے ہیں کہ شرع اس کی مصلحت اور مفسدہ کا اعتبار کرتی ہے۔ لہٰذا انہیں جواب دینا مشکل نہیں ہوتا، نہ ہی احکام شرعیہ کے اسرار کی معرفت کے طریقہ میں خلل واقع ہوتا ہے۔

ان کی کتابوں میں مذکور ہے اور علم اصول فقہ میں پھیلی[1] ہوئی ہے ،

رہا معتزلہ[2] کا مذہب تو وہ بھی ایسا ہی ہے، کیونکہ وہ صرف ایسے مصالح و مفاسد کو معتبر سمجھتے ہیں جن تک ان کے گمان کے مطابق عقل انہیں پہنچاتی ہے۔ اور یہ وہی پہلو ہے جس سے مصالح میں عالم کی درستی مجملاً اور مفصلاً پوری ہوتی یا مفاسد میں شکستہ ہو جاتی ہے۔ انہوں نے اپنے خیال کے مطابق بغیر کسی بیشی کے شرع کو عقل کے داعیہ کے مقتضیٰ کو کھولنے والا بنا دیا۔ گویا اس مسئلہ کے نتیجہ میں معتزلہ اور اشاعرہ میں کوئی فرق نہیں[3]۔ ان کا اختلاف صرف انداز فہم میں ہے۔ اور ان کا یہ اختلاف مصالح کے شرعاً معتبر ہونے اور فی نفسہٖ منضبط ہونے کو کچھ نقصان نہیں پہنچاتا۔

اور امام رازی نے عزیمت اور رخصت پر بحث کے دوران اس مفہوم میں بھی[4] جھگڑا کیا ہے

---

[1] شریعت کے ابواب میں سے ہر باب میں مصلحت اور مفسدہ کے شرعاً معتبر ضوابط علم الاصول میں کھول کر بیان کر دیئے گئے ہیں اور وہ یوں ہیں یہ ضوابط ایسے اصولی کلی قواعد سے عبارت ہیں جن کے ملاحظہ سے احکام کی تفریع اور حلال و حرام کی معرفت ممکن ہو جاتی ہے۔ بشرطیکہ کتاب و سنت وغیرہ کے جزئی دلائل کا لحاظ رکھا جائے۔ جیسا کہ عنقریب کتاب الادلہ کے پہلے مسئلہ میں آرہا ہے۔

[2] اشاعرہ کہتے ہیں کہ اسے وہی شخص جان سکتا ہے جو موارد شرع کی اتباع کرے۔ اس سے پیشتر عقل اسے سمجھنے سے قاصر ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ: بلکہ شرع کے اکثر ابواب کو عقل سمجھ سکتی ہے اور جو کچھ عقل سمجھتی ان ابواب سے متعلق سمجھتی ہے شرع تو اسے ہی کھول کر بیان کرنے اور برقرار رکھنے کے لئے ہے ۔لہٰذا اس بحث کا نتیجہ ایک ہی ہے جو یہ ہے کہ احکام شرعیہ میں مصالح و مفاسد قابلِ اعتبار ہیں۔ کسی نے بھی قرافی کے اعتراض کا جواب نہیں دیا۔

[3] یعنی وہ یہ دروازہ نہیں کھولتے کہ مصلحت سے قطع نظر جسے چاہیں معتبر قرار دیں اور جسے چاہیں چھوڑ دیں حتیٰ کہ مؤلف نے بھی اس پر وہی کچھ مرتب کیا ہے قرافی نے قواعد کے ڈگمگانے سے متعلق مرتب کیا تھا۔

[4] یعنی تردید مصلحت اور مفسدہ کے معنی میں ہے اس لئے کہ کوئی فعل ایسا نہیں جس میں کچھ مصلحت اور کچھ مفسدہ نہ ہو۔ تو ہر فعل میں مشقتوں اور مضرتوں کو موانع بنا دیا۔ اور ہر فعل کی یہی صورت حال ہوتی ہے۔ گویا شریعت میں جتنے احکام مباح یا مطلوب ہیں، ان میں قرافی کے فہم پر بنا کردہ رازی کی تفسیر پر غور کرنے سے وہ رخصت بن جاتے ہیں یہاں مؤلف نے امام رازی کے کلام کے صحیح ہونے سے تعرض نہیں کیا۔ اگرچہ اس رازی کے کلام میں مانع کی تفسیر کی ہے جیسا کہ جمہور نے رخصت کی تعریف کے وقت کہا ہے اور اس سے مراد اصل پر ایسی دلیل ہے جسے اس رخصت سے مستثنیٰ کہا گیا ہے۔ جیسا کہ رخصت کے متعلق جمہور کی تعریف پر مؤلف کے استدراک کا جواب دیتے ہوئے اس کا بیان گزر چکا ہے تو رازی کی تفسیر اس کے لئے بہت خوب ہوتی اگر وہ اپنی بحث میں ایسے مانع کی تفسیر کرتا جو کسی شخص کو پہنچ کر مفسدہ اور مضرت ہو جاتا ہے جیسے نماز کی مشقتیں اور اس کے سجدے کہ وہ قابلِ تکریم انسان کے اشرف اعضا ہیں۔ اور ایسی ہی باتوں سے وہ اس تفسیر پر قرافی کے اشکال کی طرف متوجہ ہوا۔ مگر بالآخر رخصت کے ضابطہ سے عاجز ہو گیا جیسا کہ اس نے اسے اپنی دونوں کتابوں میں ذکر کیا ہے۔

جب کہ انہوں نے "جواز الاقدام مع قیام المانع" (مانع کے قائم ہونے کے باوجود پیش رفت کا جواز) کی تفسیر کرتے ہوئے کہا:

"اس میں اشکال ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ عبادات، حدود، تعزیرات، جہاد اور حج رخصت ہوں. جب کہ ان سب میں پیش رفت جائز ہے۔ اور اس میں دو باتیں مانع ہیں ایک تو ظاہری نصوص اس کے لازم ہونے سے مانع ہیں جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ - (۲۲/۷۸) | اور اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملہ میں تم پر تنگی نہیں کی۔

اور حدیث میں ہے۔

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ[1] | نہ کسی کو دکھ دو اور نہ دکھ اٹھاؤ۔

اور یہ بات ان امور کے واجب ہونے میں مانع ہے۔

اور دوسرا مانع یہ ہے کہ وہ جہاد سے ہلاک نہ کیا جائے نہ ہی مشقتیں اور مضرتیں اسے لازم ہوں.

لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ (۱۷/۷۰) | اور ہم نے بنی آدم کو بزرگی دی۔

لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْٓ اَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ (۹۵/۴) | ہم نے انسان کو بہت اچھی صورت میں پیدا کیا ہے۔

اور یہ مناسب ہے کہ وہ جہاد سے ہلاک نہ کیا جائے اور نہ ہی مشقتیں اور مضرتیں اسے لازم ہوں. علاوہ ازیں غیر موجود چیز کی بیع اور سلم بیع کی رخصت کی بھی یہی صورت ہے. اور مضاربت اور مساقات اجرت کے نامعلوم ہونے کی وجہ سے رخصتیں ہیں. اور شکار کی صورت میں شکار کو خون سمیت ہی کھا لینے کی اجازت ہے اور اس خون کو اس سے شمار نہیں کیا گیا۔ اور شریعت کے استقراء کا یہی تقاضا ہے کہ اس میں کوئی مصلحت نہیں بلکہ اس میں مفسدہ ہے۔ اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہو تو بھی یہی صورت ہے۔ اگرچہ یہ بندے پر بہت کم ہو جیسے کفر اور ایمان تو ان دونوں کے علاوہ باقی چیزوں کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے؟

---

[1] اسے احمد اور ابن ماجہ نے ابن عباس سے نکالا۔ اور ابن ماجہ نے عبادہ سے نکالا اور اس کی اسناد حسن ہیں۔ اور سالار بعین میں کہا: اور اسے امام مالک نے موطا میں عمرو بن یحییٰ سے انہوں نے اپنے باپ سے، انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مرسلاً روایت کیا تو ابو سعید کو گرا دیا۔ اس روایت کے بھی کئی طریقے ہیں جو ایک دوسرے کو تقویت پہنچاتے ہیں۔

اسی طرح شریعت کے ہر حکم کے ساتھ کوئی شرعی مانع بھی ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ ناممکن[1] ہے کہ جو کچھ راجح کے معارض سے محفوظ رہے اس کا مانع سے ارادہ کیا جائے۔ کیونکہ مردار وغیرہ کے کھانے میں مردار کے مفسدہ پر راجح معارض پایا جاتا ہے۔ اس وقت راجح معارض کے ساتھ کسی پوشیدہ مانع کا ہونا مراد ہوتا ہے۔ اندریں صورت تو ساری شریعت ہی ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ہر حکم میں معارضہ کے ساتھ کوئی پوشیدہ مانع ہوتا ہے۔

پھر اس نے ذکر کیا کہ جو شخص اس پر استقراء کرے گا تو دو چیزوں کی " التنقیح " اور " محصول " (ماصل) کی شرح میں وہ رخصت کے لئے کوئی ضابطہ تجویز کرنے میں عاجز ہو جائے گا۔

اور جو کچھ پہلے گزر چکا ہے اور جو کچھ کتاب الاحکام کے رخصت کے باب میں مذکور ہے وہ ان شاء اللہ تعالیٰ اس مقام[2] سے بے نیاز کر دے گا۔

---

[1] یعنی اس بات کا جواب ممکن نہیں کہ قوی مانع سے مراد وہ ہے جو کسی راجح سے معارض نہ ہو یعنی یہ نماز اور حدود وغیرہ سے متعلق ایسے مشتبہ امور ہیں جن میں کوئی قوی مانع نہیں بلکہ وہ بخلاف رخصتوں کے مثبت کے مقابلہ میں ضعیف ہے۔ کیونکہ اس میں مانع قوی ہے۔ اسی لئے وہ رخصتیں ہیں۔ اس نے کہا کہ یہ جواب اشکال کو ختم نہیں کرتا، کیونکہ بعض رخصتیں ایسی ہیں۔ جیسے مردار کھانے کی رخصت۔ جن میں رخصت کی طلب اصل کی طلب جو کہ تحریم ہے، سے معارضہ کے وقت زیادہ قوی ہوتی ہے، اندریں صورت مانع سے مراد وہ ہو گا جو راجح یا مرجوح ہونے سے اعم ہو اور شریعت کے سب احکام داخل ہو سکیں۔ کیونکہ اس میں مانع کا ہونا تو ضروری ہے اگرچہ وہ ضعیف ہو۔ ایسے موانع کی طرف ہم اس اشکال کی ابتداء میں اشارہ کر چکے ہیں۔ اس صورت میں آپ کے لئے ممکن ہو جاتا ہے کہ قرافی کی بات کو توڑ دیں جو اس نے جواب کے رد میں کہی ہے۔ اور یہ وہ ہے جو رخصت واجبہ کے مقامات پر اس کی تردید میں آیا ہے۔ اور یہ تو آپ پہلے جان چکے ہیں کہ رخصت کا نام کشادگی ہے اور یہ بھی کہ حقیقی رخصت اباحت کے دونوں معنوں میں سے کسی ایک کے حکم سے تجاوز نہیں کرتی۔ گویا اس میں مانع راجح معارض سے محفوظ ہو جائے گا۔ مؤلف نے سابقہ بحث میں اس بات کا حل پیش کیا ہے کہ واجب کا نام رخصت رکھنے کی کیا توجیہ ہے یہ اس اقرار کے بعد ہے جو ہم نے ذکر کیا اور اس اس کا استدلال پیش کیا ہے، گویا رازی کو یہ التزام کرنا چاہیئے کہ لاچار شخص کا مردار کھانا رخصت نہیں بلکہ وہ شرعاً واجب ہے۔

[2] کیونکہ رازی کے کلام پر جس بات کا قرافی نے اعتراض کیا ہے وہ اس بات پر مبنی ہے کہ کوئی مصلحت ایسی نہیں جس میں مفسدہ نہ ہو اور اس نے اسے مانع بنا دیا۔ اور آپ جانتے ہیں کہ معاملہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ مصالح شرعاً مفاسد سے ممیز ہیں اور اس بات کا معتزلہ اور اشاعرہ سب برابر ہیں۔ اس طرح رخصتوں پر اشکال ختم ہو جاتا ہے جیسا کہ اس کا وہ اشکال ختم ہو گیا جسے اس نے اس مقام پر اصل موضوع میں تمام علماء پر وارد کیا ہے۔ علاوہ ازیں رخصت کے باب میں مؤلف کا کلام اس کے اشتباہ کو اور رخصت کے ضابطہ سے متعلق اس کی حیرانگی کو دور کرنے کے لئے کافی ہے۔

اوران میں سے ایک یہ ہے کہ جب آپ یہ مسئلہ سمجھ جائیں گے تو بہت سی قرآنی آیات اور احکام کا فہم حاصل ہو جائے گا۔ جیسے ارشادِ باری ہے:۔

هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيْعاً (۲/۲۹) — وہی تو ہے جس نے سب چیزیں جو زمین میں ہیں تمہارے لئے پیدا کیں۔

نیز فرمایا:

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيْعاً مِّنْهُ۔ (۴۵/۱۳) — اور جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے سب کو اپنے (حکم) سے تمہارے کام میں لگا دیا۔

نیز فرمایا:۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ أَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ[1] (۷/۳۲) — آپ ان سے پوچھیں کہ جو زینت (وآرائش) اور کھانے پینے کی پاکیزہ چیزیں اللہ نے اپنے بندوں کے لئے پیدا کی ہیں انہیں کس نے حرام کیا ہے؟

اورایسی ہی دوسری آیات ہیں جو مطلقاً اپنے ظاہر کے مقتضیٰ پر نہیں، بلکہ کسی قید سے مقید ہیں جس حد تک کہ مصالح کے بنانے اور مفاسد کو دور کرنے میں شریعت ان پر دلالت کرتی ہے۔ واللہ اعلم۔

اوران میں سے ایک یہ ہے، کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ: آخروی مصالح ومفاسد شریعت کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتے۔ رہے دنیوی مصالح ومفاسد، تو وہ ضروریات، تجربوں، عادات اور قابلِ اعتبار ظنوں سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ: جو شخص یہ چاہتا ہے کہ مصالح ومفاسد کے مناسبات[2] معلوم کرے کہ کیا چیز اس میں راجح ہے اور کیا مرجوح ہے تو یہ بات اسے اپنی عقل پر پیش کرنا چاہیئے یہ فرض کرتے ہوئے کہ شارع نے اس سے کچھ ارادہ نہیں کیا۔ پھر اس پر احکام کو بنا کرے تو ایسا کوئی حکم اس سے باہر نہ ہوگا۔ ہاں تعبدات کا معاملہ ایسا ہے جس کے مصالح ومفاسد پر وہ واقف نہیں ہو سکتا۔

---

[1] اس آیت کی ابتداء میں اگرچہ صرف حرمت کا انکار ہے مگر اس کے باقی حصہ میں حلال مطلق کی وضاحت ہے۔

[2] یہ بات معتزلہ کے مذہب سے ملتی جلتی ہے۔

گزشتہ بیان کا لحاظ رکھتے ہوئے ان کی یہ بات محل نظر ہے۔ ان کی یہ بات کہ آخرت سے متعلق چیزوں کا شرع کے بغیر علم نہیں ہو سکتا، درست ہے۔ رہا دنیوی امور کے متعلق ان کا قول، تو یہ کئی پہلوؤں سے غلط ہے۔ اور کئی پہلوؤں سے درست ہے۔ اسی وجہ سے شریعت وقفوں وقفوں پر نازل ہوتی رہی ہے۔ اور شریعت نے یہ واضح کر دیا کہ اس مخصوص وقفہ کے دوران ان لوگوں نے استقامت کے احوال سے کیونکہ انحراف کیا اور احکام میں عدل کے مقتضٰی سے کیونکر نکل گئے۔

اگر یہ معاملہ مطلقاً ایسا ہی ہوتا جیسا یہ لوگ کہتے ہیں تو شریعت میں بالخصوص اخروی مصالح کے علاوہ اور کوئی بحث نہ رہ جاتی حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہے۔ شریعت تو دنیوی اور اخروی دونوں قسم کے امور قائم کرنے کے لیے آئی ہے اگرچہ اس کا قصد آخرت کے لیے دنیا (کے امور) کو قائم رکھنا ہے اور یہ بات شریعت کو دنیوی مصالح کی اقامت کا قصد رکھنے سے خارج نہیں کرتی — تاکہ دنیا میں آخرت کے طریق پر چلنا آسان ہو جائے۔ اس معاملہ میں اس نے بہت سے تصرفات کئے اور جاری شدہ فساد کی شکلوں کو ملیا میٹ کیا، جس سے زیادہ ہو بھی نہ سکتا تھا کیونکہ عادات دنیوی مصالح و مفاسد کو تفصیلاً معلوم کرنے کے لئے عقلوں کے استقلال میں حائل ہو جاتی ہیں۔ الا یہ کہ[1] ایسا قائل یہ ارادہ کرلے کہ شریعت کے اصول ہونے کے بعد ان باتوں کی معرفت تجربوں وغیرہ سے حاصل ہوتی ہے۔ اس طرح اس میں کچھ نزاع نہیں رہتا۔

نواں مسئلہ

شارع علیہ السلام کے تینوں قواعد۔ ضروریہ، حاجیہ اور تحسینیہ۔ کی محافظت کا قاصد ہونے کے لئے کوئی ایسی دلیل ضروری ہے جس پر اعتماد کیا جا سکے۔ اور اس سلسلہ میں جس دلیل پر اعتماد کیا جائے گا وہ یا ظنی ہوگی یا یقینی۔ اور اس کا ظنی ہونا باطل ہے، باوجودیکہ وہ اصول شریعت میں سے ایک اصل ہے، بلکہ وہ شریعت کے اصول کی اصل ہے۔ اور اصول شریعت یقینی ہیں جس حد تک کہ اس کے مقام پر واضح کیا جا چکا ہے گویا شریعت کے اصولوں کا یقینی ہونا ہی اصول ہے۔ اور اگر ظن سے اسے ثابت کرنا جائز ہوتا تو شریعت اصل اور فرع دونوں لحاظ سے ظنی بن جاتی اور یہ چیز باطل ہے لہٰذا ضروری ہے کہ وہ اصول یقینی ہوں۔ اور اس کے دلائل کا بھی یقینی ہونا ضروری

---

[1] یہ بات مؤلف کے اس قول بتقدیر ان الشرع لم یرد (اس مفروضہ سے کہ شریعت نے ایسا ارادہ نہیں کیا) سے بعید ہے۔

ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس اصل کا انحصار کسی ایسی یقینی دلیل پر ہونا چاہیئے جس میں غور کیا جا سکے۔ ایسی دلیل یا عقلی ہو گی یا نقلی۔

عقلی دلیل پر کلام کا یہ موقع نہیں۔ کیونکہ عقلی دلیل احکام شرعیہ میں عقول کے ثالث بنانے کے مترادف ہے جو درست نہیں۔ لہٰذا ضروری ہوا کہ وہ دلیل نقلی ہو۔

اور نقلی دلائل یا تو وہ ایسی نصوص ہوں گی جو متواتر سند سے آئی ہوں اور ان کے متن تاویل کے متحمل نہ ہوں ! ہو سکتے ہوں۔ پھر اگر نصوص نہ ہوں، یا ہوں مگر وہ تواتر سے منقول نہ ہوں تو ایسی دلیل پر نصوص کی طرح کا اعتماد کرنا درست نہ ہو گا۔ کیونکہ جو دلیل اس طرح کی ہو وہ یقین کا فائدہ نہیں دیتی۔ جبکہ یقین کا فائدہ ہی اصل مطلوب ہے۔ اور اگر نصوص تاویل کی متحمل نہ ہوں اور متواتر السند ہوں تو ایسی نصوص ہی یقین کا فائدہ دیتی ہیں۔ اِلّا یہ کہ وہ اپنے وجود میں ہی علماء کے درمیان متنازع فیہ ہوں۔

اور جو شخص اس کے وجود کا قائل ہے وہ بھی اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ شریعت کے ہر مسئلہ میں ایسی نص نہیں پائی جاتی بلکہ صرف بعض مواقع پر پائی جاتی ہے۔ اور یہ یقین نہیں ہو سکتا کہ ہمارا یہ مسئلہ ان مواقع سے ہے جن کے متعلق دلیل قطعی آئی ہے۔

اور جو شخص شریعت میں اس کے وجود کا قائل نہیں وہ کہتا ہے کہ دلائل نقلیہ سے تمسک جبکہ وہ متواتر ہوں دس ایسے مقدمات پر موقوف ہوتا ہے، جن میں سے ہر ایک ظنی ہے۔ اور جو کچھ ظنی پر موقوف ہو اس کا ظنی ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ وہ لغات سے نقل اور نحو کی آراء پر موقوف ہوتا ہے جن میں نہ اشتراک ہوتا ہے نہ مجاز، نہ شرعی یا عادی نقل، نہ ضمائر، نہ عموم کی تخصیص، نہ مطلق کی تقلید، نہ ناسخ، نہ تقدیم و تاخیر اور نہ عقلی معارض۔ اور یہ سب ظنی امور ہیں۔

اور جو اس کے وجود کے معترف ہیں وہ کہتے ہیں کہ دلائل فی نفسہٖ قطعی نہیں ہوتے لیکن جب ان کے ساتھ مشاہداتی یا منقولہ قرائن مل جاتے ہیں تو وہ یقین کا فائدہ دیتے ہیں۔ اور یہ چیز اس بارے پر قطعاً دلالت نہیں کرتی کہ ہمارے مسئلہ کی دلیل بھی اسی قبیل سے ہے۔ کیونکہ یقین کا فائدہ دینے والے قرائن ہر دلیل کے لئے لازمی نہیں ہوتے ورنہ لازم آتا ہے کہ شرع[1] کے تمام دلائل یقینی ہوں

[1] یعنی وہ ایسی نصوص متواترہ سے ہوں جو تاویل کی متحمل نہیں ہو سکتیں جیسا کہ بحث کا موضوع ہے۔ نہ یہ کہ ہر دلیل کا ایسا ہونا لازم آتا ہے خواہ وہ دلیل ظنی الدلالت یا ظنی المتن ہو۔ کیونکہ وہ موضوع کے قبول کرنے کے ساتھ لازم نہیں آتی جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔

حالانکہ بالاتفاق ایسا نہیں ہے۔ اور جب یہ بات ہے تو لازم نہ ہوئے۔ پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ شرعی دلائل اکثر ظنی الدلالت یا ایک ساتھ ظنی المتن والدلالت ہوتے ہیں، بالخصوص سابقہ تمام تفصیل میں غور کرنے کے لئے دلائل کی احتیاج اس بات پر دلالت کرتی ہے۔ تو اس بات کی دلیل ہے کہ ایسے فائدہ دینے والے قرائن کا اکٹھا ہونا معترفین کے قول کے مطابق بھی نادر ہوتا ہے اور دوسرے حضرات کے قول کے مطابق موجود ہی نہیں ہوتا۔

گویا ثابت ہوا کہ تعیین کے ساتھ اس مسئلہ کی دلیل غیر متعین ہے۔

اگر کہا جائے کہ اجماع کافی ہے اور وہ قطعی دلیل ہے

اس کا جواب یہ ہے کہ: یہ چیز اولاً تو ان تینوں شرعی قواعد سے اعتبار پر اجماع کے نقل کی محتاج ہے جو تمام اہل اجماع سے متواتر منقول ہو۔ اور یہ بات ثابت کرنا ہی مشکل ہے اور غالباً پائی ہی نہیں جاتی۔ ثانیاً اگر اس کا وجود تسلیم کر لیا جائے تو اس کے لئے ایسی قطعی دلیل کی ضرورت ہے جو ان کے ہاں قابلِ اعتماد ہو۔ کچھ لوگ تو اس بات پر اتفاق کرتے ہیں کہ وہ یقینی ہے اور باقی اس بات پر کہ یہ دلیل ظنی ہے۔ لہٰذا یہ مسئلہ ظنی ہوا یقینی نہ ہوگا نہ ہی یقین کا فائدہ دے گا۔ کیونکہ اجماع صرف اس صورت میں قطعی ہوتا ہے جب ان کا اتفاق کسی ایسے قطعی مسئلہ پر ہو جس کا سہارا بھی قطعی ہو۔ پھر اگر وہ کسی ظنی سہارے پر اکٹھے ہو جائیں تو کئی حضرات ایسے اجماع کے حجت ہونے سے اختلاف[1] رکھتے ہیں۔

گویا اجماع سے مسئلہ کا اثبات صاف نہیں ہوتا۔ اندریں صورت ان قواعد کے کسی شرعی اور یقینی دلیل کے ساتھ شرعاً معتبر ثابت ہونے کی راہ دشوار ہو جاتی ہے۔

اس مسئلہ پر دلیل تو صرف ایک دوسری وجہ سے ثابت ہے جو اس مسئلہ کی روح ہے اور وہ یہ ہے کہ شرعاً ان تینوں قواعد کے ثبوت میں کوئی ایسا شخص شک نہیں لا سکتا جو اہل شرع میں سے اجتہاد سے منسوب ہو۔ اور اس کا اعتبار ہی شارع کا مقصود ہے۔

اور اس کی دلیل شریعت کا استقراء اور اس کے کلی اور جزئی دلائل ہیں اور جو کچھ ان کے گرد جمع ہو، ان میں معنوی استقراء کی حد تک غور و فکر ہے جو کسی خاص دلیل سے ثابت نہیں ہوتا، بلکہ ایسی مختلف اغراض والے دلائل سے ہوتا ہے جو ایک دوسرے کی طرف اس طور پر مائل ہوتی ہیں کہ وہ مجموعی طور پر کسی امر واحد پر منظم ہو جاتی ہیں۔ اس حد تک کہ عام لوگوں کے ہاں حاتم کی

---

[1] جو شخص یہ کہتا ہے کہ وہ حجت ہے وہ بھی یہ نہیں کہتا کہ یہ دلیل قطعی ہے جیسا کہ یہاں مطلوب ہے۔

سخاوت، حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ کی شجاعت اور ایسی ہی دوسری چیزیں ثابت ہیں؛ گویا لوگ ان قواعد کے بارے میں شارع کا قصد ثابت ہونے میں کسی مخصوص دلیل یا مخصوص وجہ پر اعتماد نہیں رکھتے۔
بلکہ انہیں یہ چیز فقہ کے ابواب میں سے ہر باب اور اس کی انواع میں سے ہر نوع میں سے، جزئیات مطلقات و مقیدات سے، جزئیات خاصہ سے، مختلف لوگوں اور واقعات سے حاصل ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ وہ تمام شرعی دلائل کو ان قواعد کی حفاظت کے گرد گھومتا ہوا پاتے ہیں معہذا وہ منقولہ وغیر منقولہ احوال کے قرائن سے بھی وہ کچھ پالیتے ہیں جو اس چیز کی طرف مائل ہو۔

اسی انداز پر خبر متواتر علم کا فائدہ دیتی ہے۔ اگر ان احاد (احادیث) کی خبر دینے والوں کا اعتبار کیا جائے تو ان اخبار میں سے ہر خبر اس کی عدالت کے لحاظ سے ظن کو ہی مفید ہوتی ہے، تو ایسی اخبار کا اکٹھا ہونا ظن کے فائدہ میں زیادتی پیدا نہیں کرتا بلکہ اجتماع میں ایسی خاصیت ہے جو افتراق میں نہیں۔ مثلاً خبر واحد ظن کو مفید ہوتی ہے تو جب کوئی خبر اس کی طرف مائل ہوتی ہے تو ظن مضبوط ہو جاتا ہے۔ یہی صورت حال تیسری اور چوتھی خبر سے پیدا ہوتی ہے حتیٰ کہ ان تمام خبروں سے ایسا یقین حاصل ہو جاتا ہے جو مخالفت کا متحمل نہیں ہوتا۔ یہ مسئلہ بھی ایسا ہی ہے کیونکہ ان دونوں میں علم کی افادیت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں جو احادیث کے لئے ضروری ہوتی ہے۔

اور یہ مسئلہ اس کتاب کی کتاب[1] "المقدمات" میں واضح کر دیا گیا ہے۔

تو جب یہ بات ثابت ہو گئی تو عالمین شریعت میں سے جو شخص اس کے مقتضا میں غور اور اس کے معانی میں فکر کرنے والا ہو گا۔ اس کے لئے ان تینوں قواعد کے اثبات کے بارے میں شارع کے مقاصد کے اثبات کی تصدیق آسان ہو جائے گی۔

دسواں مسئلہ

جب یہ تینوں کلیات خاص مصالح کے لئے مشروع کی گئی ہیں تو ان مصالح

---

[1] اس استقراء پر اعتماد کی صحت کے متعلق مؤلف کا زیادہ تفصیلی بیان پہلے تیسرے مقدمہ میں گزر چکا ہے۔ اور اس نے اسے تواتر معنوی قرار دیا ہے لیکن یہاں یہ تفصیل بیان کر رہے ہیں کہ عقلی لحاظ سے اس اہم اصل کے ثابت کرنے میں اعتماد ممکن نہیں، نہ ہی کسی خبر واحد یا اجماع پر ممکن ہے، اس سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ شبہ تواتر کی طرف رجوع ضروری ہے۔ تو جو کچھ مؤلف نے یہاں جائز قرار دیا ہے، اس کی اور اس کے برعکس کی تفصیل بیان کر دی ہے۔ لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس مقام پر یہ مسئلہ محض گزشتہ بیان کا تکرار ہے۔

کو[1] اعاد جزئیات کے تخلف سے اٹھایا نہیں جا سکتا۔

ان کی مثالیں[2] یہ ہیں: ضروریات کے سلسلے میں سزائیں جرائم سے باز رکھنے کے لئے مشروع کی گئی ہیں۔ معہذا ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ جس جرم کی پاداش میں کسی کو سزا دی گئی وہ اس جرم سے باز نہیں آتا۔ اور ایسی بہت سی مثالیں ہیں۔ حاجیات میں اس کی مثال سفر میں قصر کرنا ہے، جو تخفیف اور پیش آنے والی مشقت کی بنا پر مشروع کیا گیا ہے۔ حالانکہ خوشحال بادشاہ کو کچھ مشقت نہیں ہوتی تاہم قصر اس کے حق میں بھی مشروع ہے۔ اور قرض محتاج کے نرمی کے لئے جائز کیا گیا ہے، معہذا وہ کسی ضرورت کے بغیر بھی جائز ہے۔ تحسینیات میں اس کی مثال یہ ہے کہ اجمالی طور پر طہارت کو صفائی کے لئے مشروع کیا گیا ہے۔ لیکن اس طہارت کا کوئی جز صفائی کے خلاف بھی ہے جیسے تیمم۔

یہ سب باتیں مشروعیت کی کلی کو مجروح نہیں کرتیں۔ کیونکہ کلی کا معاملہ ایسا ہے کہ جب ثابت ہو جائے کہ وہ کلی ہے تو کلی کے مقتضیٰ سے بعض جزئیات کی مخالفت اسے کلی ہونے سے خارج نہیں کر دیتی۔ علاوہ[3] ازیں شریعت میں یقینی اعتبار کے لئے غالب اکثریت کو معتبر سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ مقاصد میں مخالفت والی جزئیات کلی کی صورت میں منتظم نہیں ہوتیں کہ وہ اس ثابت کلی کا مقابلہ کر سکیں۔

---

[1] یعنی وہ جزئی کوئی دوسرا حکم لئے ہوئے ہو یا اس کلی کا حکم لئے ہوئے اس کلی میں داخل ہو۔ لیکن اس کلی کی معتبر مصلحت اس میں نہ پائی جاتی ہو۔ اس کی ذات میں غور و فکر کا تقاضا یہی ہے۔ نیز مؤلف کے آنے والے قول: وايضا فالجزئيات المختلفة قد يكون لتخلفها الحكم خارجة عن مقتضى الكلي فلا يكون داخلة (نیز کبھی ان مختلف جزئیات کی اس کلی کے مقتضیٰ سے مخالفت کسی خارجی حکم کی بنا پر ہوتی ہے تو وہ ..... داخل نہیں ہوتی) کا بھی یہی تقاضا ہے۔ اور یہ بات صرف پہلی غرض میں ہوتی ہے جسے ہم نے یہاں فرض کیا ہے۔ اور یہ وہی ہے جو کوئی دوسرا حکم لئے ہوئے اس کلی میں داخل ہوتی ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ اس میں داخل نہیں۔ کیونکہ اس کلی کی حکمت کے علاوہ کسی دوسری حکمت نے اسے اس کلی سے خارج کر دیا ہے

[2] یہ مثالیں نوع ثانی کی ہیں۔ اور ایسی جزئی کی مخالفت ہے جو کلی کا حکم لئے ہوئے ہو لیکن اس میں اس کلی کی معتبر حکمت نہ پائی جائے، پہلی نوع کے لئے یہ مثال دی جا سکتی ہے کہ مثلاً غنی پر زکوٰۃ کے وجوب کی حکمت نفیس جواہر مثلاً الماس کے مالک میں بھی پائی جاتی ہے۔ معہذا وہ دوسرا حکم لئے ہوئے ہے جو کہ اس شخص پر زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا ہے۔

[3] اگر مؤلف کے اسے مستقل دلیل بنانے کے بجائے سابقہ بیان کی دلیل بنا دیتے تو یہ زیادہ واضح بات ہوتی کیونکہ سابقہ بیان ایسا دعوے ہے جو اس دلیل کے بغیر پیدا نہیں ہوتا۔

استقرائی کلیات کی یہی شان ہے اور یہ بات عربی زبان کی کلیات سے آزمائی گئی ہے۔ کیونکہ وہ اس چیز سے قریب تر ہے جو ہمارے زیر بحث ہے۔ ان کلیات میں سے ہر ایک کا دو قسموں میں ہونا امر وضعی ہے عقلی نہیں۔ اور ان کا تصور صرف اس وقت کیا جا سکتا ہے جب عقلی کلیات میں بعض جزئیات کی مخالفت اسے مجروح بنا رہی ہو۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ: جو بات کسی چیز کے لیے ثابت ہو جائے۔ تو اسی جیسی دوسری چیز میں بھی وہ بات عقلاً ثابت ہوگی" اگر یہ بات ہو تو اس میں مخالفت ہرگز ممکن نہیں اگر مخالفت ہوگی تو مذکورہ قضیہ "ما ثبت للشیء ثبت لمثلہ" (جو بات کسی چیز میں ثابت ہو جائے تو اسی جیسی دوسری چیز میں بھی وہ بات ثابت ہوگی) درست نہ رہے گا۔

جب یہ صورت حال ہے تو کلی استقرائی لحاظ سے درست ہوتی ہے۔ خواہ بعض جزئیات اس کے مقتضٰی کی مخالفت کر رہی ہوں۔

علاوہ ازیں[1] مختلف جزئیات کی مخالفت کلی کے مقتضٰی سے خارج حکمتوں کی وجہ سے ہوتی ہے گویا وہ اس کلی کی اصل کے تحت داخل نہیں ہوتی[2] یا اگر داخل ہو بھی تو اس کا داخل ہونا ہم پر ظاہر نہیں ہوتا۔ یا وہ ہمارے نزدیک تو داخل ہوتی ہے لیکن خصوصی طور پر اسے کوئی ایسی جزئی عارض ہو جاتی ہے جو اس سے اولیٰ[3] ہوتی ہے۔ خوشحال بادشاہ کو بھی کبھی مشقت لاحق ہو سکتی ہے مگر اس کی پوشیدگی کی وجہ سے ہم اس پر ایسا حکم نہیں لگاتے۔ یا جیسے ہم عقوبات کے بارے[4] میں کہتے ہیں کہ جو سزائیں مجرم کو جرم سے باز نہیں رکھ سکتیں ان کی مصلحت باز رکھنا ہے ہی نہیں۔ بلکہ وہ معاملہ ہی دوسرا ہے جو کفارہ ہے کیونکہ حدود مجرموں کے لئے کفارہ ہیں اگرچہ وہ مقاصد کو بروئے کار لانے کیلئے

---

[1] یہ جواب تو مخالفت کا امتناع ہے۔ یعنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ حقیقتاً کوئی تخلف نہیں اور جو کچھ اس میں تخلف ظاہر ہے وہ فی الواقع ایسا ہے یا ایسا ہے۔

[2] یعنی وہ اس کلی کی جزئی نہ ہوگی تو اس کی مخالفت کا اعتراض درست نہ ہوگا۔ کیونکہ ہماری نظر کی حد تک وہ اس سے خارج ہے

[3] یعنی اگرچہ وہ اس پر موقوف نہیں ہوتی تاہم وہ کسی دوسرے حکم کی حکمت لئے ہوتی ہے جو ہم پر پوشیدہ ہوتی ہے۔ اور وہ ظاہر کی مقتضی ہو تو کلی کا حکم لئے ہوتی ہے کیونکہ ہمارے خیال میں وہ اس میں داخل ہوتی ہے۔

[4] یہ جواب کا دوسرا انداز ہے۔ یعنی کبھی کبھی ہمیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ حکمت اس طرح ہے۔ حالانکہ واقعتہً وہ اس کا کچھ حصہ ہوتی ہے جو شارع نے حکمت میں ملحوظ رکھا۔ اور یہاں بات ہی دوسری ہوتی ہے جو ملحوظ حکمت سے عام اور کثیر الاستعمال ہوتی ہے۔ جیسے مثال کے طور حدود میں کفارے۔

روک تھام کا کام بھی دیتی ہیں باقی تمام جزئیات کا بھی یہی حال ہے۔ جن کے متعلق ہمارا خیال ہے کہ وہ کسی کلی کی خادم ہیں۔

بہرحال کلیات کا مصالح کے لئے وضع ہونے کی صحت میں جزئیات کے معارضہ کا اعتبار نہیں ہوتا۔

گیارھواں مسئلہ

اسلامی قانون میں مصالح کے پھیلانے سے شارع کا مقصد مطلق عام ہے جو نہ کسی خاص باب سے مختص ہے نہ مقام سے اور نہ موافق ومخالف مواقع[1] سے مختصراً مصالح کا کام شرعی کلیات وجزئیات سب میں علی الاطلاق مستقل ہے۔

اس پر دلیل وہی کچھ ہے جو مصالح کے مطلق ہونے پر استدلال کے سلسلہ میں گزر چکی ہے کہ احکام بندوں کے مصالح کے لئے مشروع کئے گئے ہیں۔ اگر یہ خاص کئے جاتے تو علی الاطلاق مصالح کے لئے نہ بنائے جاتے لیکن اس پر دلیل موجود ہے کہ ان مصالح میں کوئی اختصاص نہیں۔

بعض متاخرین۔ جیسے قرافی۔ کا خیال ہے کہ مصالح کی بات کا دارومدار صرف اس قول پر ہے کہ اجتہادی مسائل میں درست فیصلہ پر پہنچنے والا ایک ہی ہوتا ہے کیونکہ عقلی قاعدہ یہ ہے کہ یہ ناممکن ہے کہ راجح کوئی چیز خود بھی ہو اور اس کا نقیض[2] بھی۔ بلکہ ان میں سے جب ایک راجح ہوگا تو دوسرا یقیناً

---

[1] مؤلف قرافی اور ابن عبدالسلام کے عنقریب آنے والے بیان کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ اس نے یہ مسئلہ قائم کرکے ان دونوں کا رد کیا ہے اور بتلایا ہے کہ ان دونوں کے دعویٰ کی حقیقت کیا ہے۔ وہ ہر لحاظ سے درست نتیجہ پر پہنچا ہے اور ان دونوں کے سب راستے مسدود کر دیتے ہیں۔ اللہ اس پر رحم فرمائے۔

[2] یعنی اس مقام پر غالب مصلحت، یعنی ایسی مصلحت جسے شریعت نے راجح قرار دیا ہو، ایک ہی ہوگی، کئی ایک نہیں ہوتیں یعنی عقل یہ تسلیم نہیں کرتی کہ ان دونوں میں ایک کا بطور راجح مصلحت لحاظ رکھا جائے اور کوئی دوسری مصلحت اس کی نقیض بھی ہو اور راجح بھی جس کا کوئی دوسرا قائل لحاظ رکھتا ہو، گویا ہر اجتہاد کرنے والے کی اصابت تسلیم کرنے کے بعد یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ احکام مصالح کے تابع ہوتے ہیں۔ جیساکہ اس قول کی موجودگی میں یہ نتیجہ بھی نہیں نکلتا کہ قول قیاس کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ وہ کسی علت کے وجود پر مبنی ہوتا ہے کہ مقیس علیہ میں وہی قابل لحاظ مصلحت ہوتی ہے۔

مرجوح ہوگا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مصیب صرف (درست اجتہاد کرنے والا) ایک ہوا در وہ راجح کا ہی مفتی ہوگا۔ اس کے علاوہ دوسرے کو مخطی (اجتہاد سے غلط نتیجہ پر پہنچنے والا) قرار دیا جائے گا کیونکہ وہ مرجوح کا مفتی ہوگا۔ گویا قیاسی قول کے مصوبین والا قاعدہ ٹوٹ جائے گا۔ کہ شرعی احکام یقیناً مصالح کے تابع ہوتے ہیں۔ یہ کچھ ہے جو قرافی نے کہا ہے۔

اس کا جواب اس کے استاد ابن عبدالسلام سے یوں منقول ہے کہ: اگر وہ لوگ یہ کہیں کہ یہ قاعدہ صرف اجماعی[1] احکام کے لئے ہے تو اسے درست قرار دیا جا سکتا تھا ہے اختلافی امور تو ان میں اللہ تعالیٰ سے یہ صادر نہیں ہو سکتا کہ حکم فی نفس الامر راجح کے تابع[2] ہو۔ بلکہ جن احکام میں فقط ظنون ہی ظنون ہوں وہ فی نفس الامر یا راجح ہوں گے یا مرجوح۔ اور یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ تصویب (تصدیق کرنا۔ درست قرار دینا) کا قاعدہ راجح کے تعین سے مصالح کی نگہداشت کے قاعدہ کو تسلیم نہیں کرتا۔ اس نے کہا تھا کہ: قائل پر تصویب تو متعین ہو جاتی ہے کہ وہ حاکم کی حدیث[3] میں بیان شدہ

---

[1] اس کا معنی یہ ہوگا کہ جب وہ حکم پر اتفاق کریں اور ایک ہدف پر ل بیٹھیں تو وہ سب مصیب ہوں گے۔ اور طرفین کے دلائل، ان کے اثبات و تردید پر مطلع ہو جانے کے بعد یہ چیز بہت بعید ہے۔ نیز کتاب التحریر کا مسئلہ لاحکم فی المسائل الاجتهادیة التی لا قاطع فیها من نص او اجماع (ایسے اجتہادی مسائل میں جن کا نص یا اجماع سے فیصلہ نہ ہو سکے، کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا) گویا علماء نے اس مسئلہ کو قاعدہ کی بنیاد بنایا ہے، اجتماعی مسائل قرار نہیں دیا۔

[2] یعنی ایسا حکم جس سے مجتہد پر اس پر عمل کرنا واجب ہو جائے اس چیز کے تابع نہیں ہوتا جو نفس امر میں ہو حتیٰ کہ وہ دائمی طور پر صواب ہو جس سے یہ نتیجہ سامنے آئے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے بلکہ یہ حکم محض اس چیز کے تابع ہوتا ہے جسے مجتہد کا ظن راجح قرار دیتا ہے، اگرچہ وہ ظن نفس الامر کے خلاف ہو۔ کیونکہ موافق ظنون صواب ہوتے ہیں اور مخالف خطا۔ اگرچہ ان موافق ظنون پر اس وقت تک عمل واجب ہوتا ہے جب تک اس کا راجح ہونا قائم رہے۔ گویا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلا کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔

[3] صحیحین کی حدیث ہے۔

اذا حکم الحاکم فاجتهد فاصاب	جب کوئی حاکم فیصلہ کے وقت اجتہاد کرے اور یہ اجتہاد
فله اجران و اذا حکم فاجتهد	درست ہو تو اس کے دو اجر ہیں اور اگر اس اجتہاد میں خطا
فاخطا فله اجر واحد۔	کرے تو اس کے لئے ایک اجر ہے۔

یعنی حدیث میں جس خطا کا ذکر آیا ہے۔ وہ حکم کی طرف واجب کرنے والی نہیں بلکہ ان وسائل اجتہاد کی طرف واجب کرنے والی ہے جن کا استنباط کے دوران اتباع کیا گیا۔ اور اس میں خطا ہو جانے میں کوئی نزاع نہیں۔ لہٰذا شارع کے کلام کو اس پر محمول کرنا نفس حکم پر محمول کرنے سے بہتر ہے۔ کیونکہ نفس حکم میں مجتہد کے خطا کر جانے میں اختلاف ہے۔

خطا کو، اس اتفاق کی بنا پر کہ خطا اس میں واقع ہو سکتی ہے، اسباب کی طرف پھیر دے اور شارع کے کلام کو متفق علیہ بات پر محمول کرنا زیادہ مناسب ہے۔

یہ کچھ ہے جو اس سے نقل کیا گیا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ ہر دو مذاہب میں جاری ہے کیونکہ تصویب قرار دینے والوں کے مذہب کے مطابق احکام اضافی چیزیں ہیں جبکہ ان کے ہاں اللہ تعالیٰ کا حکم مجتہد کی فکر کے تابع ہوتا ہے اور مصالح یا تو حکم کے تابع ہوتے ہیں[1] یا حکم مصالح کے تابع ہوتا ہے[2]۔ گویا اختلافی مسائل میں مصالح و مفاسد اس حد تک ثابت ہوتے ہیں جس حد تک فی نفسہٖ مصالح و مفاسد ہوں اور مجتہد کے گمان[3] میں ہوں۔ یہاں آکر ان دو گروہوں (یعنی خطا شمار کرنے والوں اور صواب قرار دینے والوں) میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ تو جب اس مجتہد پر مالکی ظن غلبہ کرے گا کہ سبزیوں اور زمیوں کی اصل سے زیادہ وصول کرنا جائز ہے، تو اس کے نزدیک مصلحت کی یہی جہت راجح ہو گی اور اس مجتہد کے ظن کے مطابق وہ فی نفسہٖ ایسا ہی ہو گا۔ کیونکہ ان کے ہاں یہ معاملہ حرام کردہ سُود سے خارج ہے۔ گویا زیادتی کی طرف پیش رفت کرنے والا ایسی چیز میں پیش قدمی کرتا ہے جو جائز ہے۔ ایسا جائز کہ نہ اس دنیا میں کچھ نقصان ہے اور نہ آخرت میں۔ بلکہ اس میں مصلحت ہی تھی جس کی وجہ سے وہ جائز کیا گیا۔ اور جب مجتہد پر شافعیؒ ظن غالب ہو گا کہ ان اشیا میں بھی زیادہ وصول کرنا جائز نہیں کیونکہ وہ امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق حرام کردہ سود کے حکم میں داخل ہیں، اور اس کے ہاں مصلحت کی جہت مرجوح ہو گی راجح نہ ہو گی۔ اور یہ بھی فی نفس الامر ایسا ہی ہو گا جیسا کہ اس کا گمان تھا۔ گو اسے بھی نہ دنیا میں کوئی ضرر لاحق ہو گا نہ آخرت میں[4]، گویا یہاں آکر صواب قرار دینے والے کا حکم بھی خطا قرار دینے والے کے حکم کی طرح ہے۔

تناقض تو صرف اس صورت[5] میں واقع ہوتا ہے جب ایک ہی غور کرنے والا مرجوح کو راجح

---

[1] یعنی جیسا کہ پہلے اشاعرہ اور معتزلہ کے مذاہب سے متعلق گزر چکا ہے۔

[2] یعنی وہ بھی اضافی ہیں گویا اضافت کی وجہ سے مصلحتیں چند در چند سامنے آجائیں گی تو اس وقت مصتوب اور مخطی میں فرق نہ رہے گا۔

[3] مؤلف کے لیے یوں کہنا مناسب تھا کہ اس میں ایسا ضرر ہے۔ جو دنیا یا آخرت میں لاحق ہو جاتا ہے۔

[5] یہ مصنف کے قول «لان القاعدة العقلیه ان المراجح» کے جواب کی روح ہے اور اس کا قول «من ناظرٍ واحد» یعنی ایسے ناظر جو فی ذاتہ واقع اور نفس الامر کا اعتبار کرتے ہوں تا کہ گمان سے غور و فکر کے لئے فیصلہ ہو سکے۔

قرار دے۔ مگر اس مسئلہ میں تو دو ناظر ہیں اور ان میں سے ہر ایک اس مقام پر موجودہ حکم سے متعلق ایسی علت کا گمان کرتا ہے جس پر یہ حکم مبنی ہے۔ اس کا یہ گمان اس کے اپنے خیال[1] اور نفس الامر کے مطابق ہوتا ہے۔ نہ کہ فی نفسہ اس کی علت کے مطابق ہوتا ہے جس پر یہ حکم مبنی ہے۔ اور یہ بات اجماعی[2] مسائل میں ہی درست ہو سکتی ہے، گویا اس مقام پر فریقین کا اتفاق ہو جاتا ہے، اختلاف اس کے بعد شروع ہوتا ہے۔ مخطئہ گروہ کے حکم لگانے کی بنیاد یہ ہے کہ یہ حکم ان کے نزدیک نفس الامر میں کیا ہے اور مصوبہ کے حکم لگانے کی بنیاد نہیں کہ وہ فی نفس الامر کیا ہے بلکہ یہ ہے کہ وہ اب کیسا معلوم ہوتا ہے۔ اور ہر دو گروہ اپنی خیال کردہ علت پر حکم کی بنیاد رکھتے ہیں کہ وہ نفس الامر میں ایسا ہے۔

اور یہاں پہنچ کر مصالح کے اعتبار کو لازم قرار دینے والے یا از راہ تفضل سمجھنے والے متفق ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح وہ بھی متفق ہو جاتے ہیں جو مصالح اور مفاسد کو اعیان[3] (متعلقہ احکام شرعیہ) کی صفات قرار دیتے ہیں اور جو نہیں دیتے۔ اور یہ ایسا میدان ہے جس میں اس سے زیادہ تفصیل مطلوب ہے اور اصول فقہ کے مباحث سے تعلق رکھتا ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اس معذرت کی ضرورت ہی نہیں رہتی جو ابن عبدالسلام نے اس مسئلہ کے متعلق کی ہے اور مسئلہ کا اشکال ختم ہو جاتا ہے۔ فللّٰہ الحمد۔

غور فرمایئے کہ جوینی نے تصویب کی بات پر اجتہاداً اور حکماً معتزلہ[4][5] کا اتفاق نقل کیا ہے۔ اور

---

[1] یہ مصنف کے قول ظن کل واحد الخ کی تاکید اور لا ما ھو علیہ فی نفسہ کی تمہید ہے۔ یعنی اگر وہ ایسا ہوگا تو تناقض واقع ہوگا۔

[2] یعنی قطعی السند اجماع، کیونکہ سب اس پر متفق ہیں کہ نفس الامر میں علت یہ ہے مگر ظنی السند اجماع تو اس میں نفس الامر میں ایسی علت پر اتفاق ہو جانا محض اتفاقی امر ہے۔ ورنہ اس میں ہر ایک کے اپنے ظن کا اعتبار ہوگا کہ اس کی علت یہ ہے۔ جیسا کہ اختلافی امور میں ہوتا ہے۔ لیکن یہ ان کے ظن کی یگانگت کا اتفاق ہو گیا۔

۳ یہ وہ اختلاف ہے جو معتزلہ کے پہلوں اور پچھلوں میں ہے، کہ آیا حسن و قبح ذاتی طور پر فعل میں موجود ہوتا ہے یا اس فعل کی پیش آنے والی صفت سے واقع ہوتا ہے۔

[5] یعنی وہ لوگ، حاکم کی حدیث (کہ مصیب کے لئے دو اجر ہیں اور مخطی کے لئے ایک) میں اشارہ کردہ خطا کو مسائل کی طرف پھیرنے کا التزام نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ ہر مجتہد اپنی شرط کے ساتھ اپنے اجتہاد اور دلائل میں مصیب ہوتا ہے۔ اور اس حکم میں بھی جو اس نے استنباط کیا۔ لہٰذا وہ مصالح کے عقلی ہونے کی بھی بات کرتے ہیں۔ گویا وہ اس قول اور تصویب کو محض اجتہاد میں ہی نہیں بلکہ نفس الحکم میں بھی اکٹھا کر دیتے ہیں۔

یہ بات ان کے ہاں اجتماعی تصور کا تقاضا کرتی ہے۔لہٰذا وہ عقلی طور پر تحسین و تقبیح کے بھی قائل ہیں اور یہ چیز (حسن و قبح) ذوات[1] کی طرف راجع ہے۔گویا ہر صورت میں قرافی کی بحث اشکال والی ہی رہی۔ واللہ اعلم۔

بارھواں مسئلہ

ہماری یہ مبارک شریعت معصوم ہے جیسا کہ حاملِ شریعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معصوم ہیں اسی طرح آپ کی امت جب کسی معاملہ میں اتفاق کر جائے تو وہ معصوم ہوتا ہے۔

اس مسئلہ کو دو پہلوؤں سے واضح کیا جاسکتا ہے۔

پہلا یہ ہے کہ اس مسئلہ پر دلالت کرنے والے دلائل صراحتاً بھی ہیں اور اشارۃً بھی جیسے ارشاد باری ہے۔

اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ (۱۵/۹)

ہم ہی نے اس شریعت کو نازل کیا اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔

نیز فرمایا:

كِتٰبٌ اُحْكِمَتْ اٰيٰتُهٗ

یہ ایسی کتاب ہے، جس کی آیات کو مستحکم بنایا گیا ہے۔

نیز ارشاد باری ہے:۔

وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ اِلَّآ اِذَا تَمَنّٰٓى اَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِيْٓ اُمْنِيَّتِهٖ فَيَنْسَخُ اللّٰهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللّٰهُ اٰيٰتِهٖ۔ (۲۲/۵۲)

آپ سے پہلے ہم نے کوئی رسول یا نبی نہیں بھیجا۔مگر جب وہ آرزو کرتا تو شیطان اس کی آرزو میں (وسوسہ) ڈال دیتا تھا تو اللہ تعالیٰ شیطان کی ڈالی ہوئی بات کو دور

---

[1] یعنی حسن و قبح فعل کی ذات سے آتے ہیں۔جیسا کہ متقدمین معتزلہ نے کہا ہے۔وہ کہتے ہیں کہ فعل کا حسن و قبح فعل میں ذاتی طور پر موجود ہوتا ہے اس کی کسی صفت سے نہیں ہوتا جو اسے واجب کر دے۔اور ان میں سے بعض یہ کہتے ہیں کہ حسن و قبح کو صفت ہی لازم کرتی ہے فعل میں ذاتی طور پر نہیں ہوتا ارجیسا کہ یہ اختلاف ثابت ہے۔گویا مصنف کا قول کیونکہ یہ چیز ذوات کی طرف راجع ہے۔اس پر سب متفق نہیں ہیں لیکن اسے پسند ضرور کیا ہے کیونکہ جب وہ یہ کہیں کہ حسن و قبح کو صفت ہی واجب بناتی ہے، فعل کی ذات میں نہیں ہوتے تو قرافی کا اشکال ایسا پہلو لئے ہوتا ہے کہ اس صورت میں اس کا کھلنا ممکن ہو جاتا ہے۔

کر دیتا ہے پھر اپنی آیات کو مضبوط کر دیتا ہے۔

گویا اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ وہ اس کی آیات کی حفاظت کرتا اور انہیں مستحکم بناتا ہے حتیٰ کہ نہ اس میں کسی دوسری چیز کی آمیزش ہو سکتی ہے اور نہ ہی اس میں تغیر و تبدل کا دخل ہو سکتا ہے اور سنت کے متعلق اگرچہ یہ ذکر نہ بھی ہوتا ہم وہ کتاب ہی پر مبنی اور اس کے گرد گھومتی ہے۔ گویا سنت بھی کتاب سے ہے اور اپنے معانی میں اسی کی طرف لوٹتی ہے۔ گویا کتاب و سنت کا ہر ایک حصہ دوسرے کی تائید بھی کرتا ہے اور اسے مضبوط بھی کرتا ہے۔ نیز ارشاد باری ہے:۔

اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَرَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا۔ (۵/۳)

آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارا دین مکمل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت تمام کر دی اور تمہارے لئے دین اسلام کو پسند کیا۔

ابو عمرو دانی اپنی کتاب "طبقات القراء" میں ابوالحسن بن المنتاب سے روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

ایک دن میں قاضی ابواسحاق اسمٰعیل بن اسحاق کے پاس بیٹھا تھا کہ کسی نے ان سے پوچھا کہ: اہل تورات پر تورات میں تبدیلی کیسے جائز ہو گئی۔ جب کہ یہ اہل القرآن پر جائز نہیں؟ تو قاضی صاحب نے جواب دیا کہ: اہل تورات کے بارے میں اللہ عزوجل نے فرمایا:۔

بِمَا اسْتُحْفِظُوْا مِنْ کِتَابِ اللّٰہِ۔ (۵/۴۴)

اس لئے کہ وہ اللہ کی کتاب کے نگہبان مقرر کئے گئے تھے۔

گویا حفاظت کا کام اللہ تعالیٰ نے ان کے سپرد کیا لہٰذا یہ تبدیلی ان پر جائز ہوئی اور قرآن میں فرمایا:

اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَاِنَّا لَہٗ لَحٰفِظُوْنَ (۱۵/۹)

ہم ہی نے اسے نازل کیا اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔

لہٰذا اہل القرآن پر یہ تبدیلی جائز نہ ہوئی۔ علی کہتے ہیں کہ: میں ابوعبداللہ محاملی کے ہاں اور ان سے یہ حکایت بیان کی تو انہوں نے کہا: میں نے اس سے بہتر کلام کبھی نہیں سنا۔

علاوہ ازیں نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے کے شعلوں والے حوادث کے متعلق مذکور ہے۔ اور شیطانوں کو چوری چھپے سننے سے روک دینا جبکہ وہ آسمانوں کی خبریں سننے کا

ارادہ کرتے تھے۔ وہ وہاں سے ایک کلمہ سنتے تو اس میں سو یا اس سے زیادہ جھوٹ ملا دیتے۔ تو جیسے انہیں آسمان سے روکا گیا زمین میں بھی روک دیا گیا۔ اور ماہر زبان فصحاء کا قرآن کی کسی سورت کے مثل کچھ لانے سے عجز، یہ سب باتیں شریعت کی حفاظت کی قبیل سے ہیں اور یہ حفاظت تا قیامت برقرار رہے گی۔ گویا یہ سب امور شریعت کے تغیر و تبدل سے محفوظ و مامون ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔

دوسرا پہلو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لے کر آج تک کے موجود حقائق کا اعتبار ہے۔ جو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس امت میں کثیر التعداد ایسے داعی پیدا فرمائے جو اس شریعت کی حمایت وحفاظت کرتے رہے اور اس پر وارد ہونے والے شبہات و اعتراضات کی مجملاً و مفصلاً مدافعت کرتے رہے۔

قرآن کریم کا معاملہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کے لئے ایسے نگہبان مقرر کر دیئے کہ اگر اس میں ایک حرف کا بھی اضافہ کیا جائے تو بڑے بڑے قراء کا تو کیا ذکر، ہزاروں چھوٹے چھوٹے بچے بھی اس حرف کو قرآن سے نکال باہر کر دیں۔

شریعت کے جملہ امور میں یہی صورت جاری رہی۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن سے متعلق ہر علم کے جاننے والے ایسے حضرات مقرر کر دیئے جن کے ہاتھوں ان علوم کی بھی حفاظت ہوئی۔

ان میں کچھ لوگ ایسے تھے جنہوں نے اپنی عمر کا کثیر حصہ عربی زبان دانی اور اس کی حفاظت پر صرف کر دیا۔ انہوں نے قرآن و حدیث سے شریعت کی لغت مرتب کی۔ جو شریعت کی تفہیم کے ابواب میں سے پہلا باب ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول پر عربی زبان میں ہی وحی نازل فرمائی تھی۔

پھر اللہ تعالیٰ نے ایسے آدمی مقرر فرمائے جنہوں نے عربی زبان بولنے کے دوران تبدیلیوں میں غور و فکر کیا اور اس میں پیش، زیر زبر، جزم، تقدیم و تاخیر، ابدال و قلب، تابع و قطعی، واحد و جمع وغیرہ پر الفاظ اور جملوں میں تبدیلیوں کی وجوہ پر بحث کی۔ اور اس کام کے لئے ممکنہ حد تک عربی زبان کے قوانین کے قواعد منضبط کئے۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے قرآن اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو سمجھنے میں آسانی پیدا کر دی۔

پھر اللہ تعالیٰ نے کچھ لوگوں کو ایسی قدرت عطا فرمائی کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح احادیث میں غور کیا اور نقل میں ثقہ اور عادل لوگوں کا لحاظ رکھا حتیٰ کہ صحیح اور سقیم کو جدا جدا کر دیا اور اسناد کے قبول کرنے کے بارے میں راویوں کے بیان کی صحت کے لئے تاریخ کا علم

حاصل کیا۔ تاآنکہ رسول اللہ علیہ وسلم کی ثابت اور معمول بہا احادیث ہی برقرار رہ گئیں۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں سے وہ لوگ بھی بنائے۔ جنہوں نے بدعت سے (تمیز کے لئے) سنت کی وضاحت کی اور کتاب وسنت کی روشنی میں اغراضِ شریعت پر اس طور پر غور وفکر کیا جس طور پر کہ سلف صالحین کرتے تھے صحابہ اور تابعین نے اس طریق پر مداومت کی اور اہل بدعت اور خواہشات کے متبعین کی تردید کی تاآنکہ حق اور خواہشات کی اتباع میں امتیاز ہوگیا۔

نیز اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں میں سے قاریؒ مبعوث فرمائے۔ جنہوں نے صحابہ کرامؓ سے قرآن سیکھا اور اپنے بعد کے آنے والوں کو سکھلایا۔ اس امید پر کہ قرآن کے مختلف نسخوں کی تالیف کے سلسلہ میں جماعت میں موافقت پیدا ہو۔ تاآنکہ پوری امت نے ایک نسخہ پر موافقت کرلی۔ اور لوگوں میں سے کسی کو بھی قرآن میں کچھ اختلاف نہ رہا۔

پھر اللہ تعالیٰ نے کچھ لوگوں کو یہ قدرت بخشی کہ وہ اس کے دین کی حمایت وحفاظت کریں اور اس کے براہین سے شبہات کو دور کریں۔ ان لوگوں نے کائناتِ ارض وسما میں غور وفکر کیا۔ اور رات دن اسی کام میں کھپا دیئے۔ انہوں نے خلوت اختیار کی اور اپنے پروردگار سے لو لگانے میں کامیاب ہوگئے۔ یہاں تک کہ انہوں نے ارض وسما میں اللہ تعالیٰ کی کاریگری کے عجائبات ملاحظہ کیئے۔ یہی لوگ دراصل اللہ کی مخلوقات کو پہچاننے والے اور اس کے حق کی ادائیگی سے واقف ہوتے ہیں۔ پھر اگر دین اسلام پر کوئی معارضہ پیش آجائے یا کوئی کٹر دشمن جھگڑا بیان کرے تو وہ قطعی دلائل سے ان کے شبہات کو دور کرکے سیدھی راہ پر لاتے ہیں۔ ایسے ہی لوگ حقیقتاً اسلام کا لشکر اور دین کے حامی ہوتے ہیں۔

نیز ان لوگوں میں سے اللہ تعالیٰ نے ایسے سردار مبعوث فرمائے جنہوں نے اللہ اور اس کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کے ارشادات کو خوب سمجھا۔ انہوں نے احکام کا استنباط کیا اور کتاب وسنت میں مذکور شریعت کی اغراض کے معانی میں سوجھ بوجھ پیدا کی کبھی اس کی عبارت

لہ مصنف کے قول نیّض اللہ لہ حفظة الخ (اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت لئے نگہبان مقرر فرما دیئے) میں تکرار نہیں۔ کیونکہ وہ بات تو قرآن کے الفاظ کی حفاظت میں سلسلہ میں تھی اور یہ بات مصاحف میں اس کے کلمات کی ترتیب اس کے اوقات اور فواصلِ آیات کی ترتیب کے سلسلہ میں ہے۔

میں غور کرنے سے، کبھی اس کے معنوں میں اور کبھی حکم کی علت معلوم کرنے سے۔ یہاں تک کہ انہوں نے وقائع کو اس انداز سے نتھارا کہ پہلے وہ اس طرح مذکور نہ تھے اور بعد میں آنے والوں کے لئے یہ راہ آسان بنا دی۔ چنانچہ ہر ایسے علم میں، جس پر فہم شریعت کا انحصار تھا یا اس کی وضاحت سے اس سے احتجاج کیا جا سکتا تھا، یہی طریقہ جاری رہا۔

یہی وہ حقیقی حفاظت ہے جس کی منقولہ دلائل ضمانت دیتے ہیں۔ اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

تیرھواں مسئلہ

ضروریات، حاجیات اور تحسینیات کے متعلق جب یہ قاعدہ کلیہ ثابت ہو گیا، تو انفرادی جزئیات اسے اٹھا نہیں سکتیں۔ اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ: جب ان تینوں مقاصد یا ان کے افراد سے متعلق شریعت میں یہ قاعدہ کلیہ ثابت ہے تو ضروری ہے کہ یہ جزئیات بالنسبت اس کلی کی یوں محافظت کریں جس سے یہ کلی قائم رہ سکے۔ کلی کے قیام میں ایسی جزئیات ہی مقصود اور معتبر ہوں گی جن میں اس کلی کے قیام میں اس کی مخالفت نہ ہو۔ گویا شرعی لحاظ سے اس سے اس کی مقصودہ مصلحت پورا نہ ہو۔

اس پر کئی امور دلالت کرتے ہیں: ۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ: مجملاً بغیر عذر کے تارک پر عتاب وارد ہوا ہے جیسے نماز باجماعت یا جمعہ یا زکوٰۃ یا جہاد کا تارک یا کسی مطلوبہ امر کے بغیر جماعت کو چھوڑنے والے یا اس سے بھاگ جانے والے پر بھی ہوا ہے۔ یہ عتاب وعید اور اس کے علاوہ دوسری صورتوں میں بھی ہو سکتا ہے۔ جیسے عذاب کی وعید اور واجبات میں حدود قائم کرنا اور غیر واجب امور میں غلطی نکالنا، وغیرہ وغیرہ۔

اور ایک یہ ہے کہ: اس باب میں تکالیف شرعیہ میں عمومیت ہے کیونکہ یہ تکالیف انہی تین قواعد پر گھومتی ہیں اور ان میں امر و نہی حتمی طور پر آئے ہیں اور منہی عنہ کے کرنے اور مامور بہ کے ترک پر بغیر کسی اختصاص اور انگیخت کے وعید توجہ کرتی ہے۔ ہاں عذر کے موقعوں پر

وجوب یا تحریم کے احکام ساقط ہوجاتے ہیں۔ اور جب یہ صورت ہو تو ایسا ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جزئیات کلیات کی محافظت اور اس کی طلب کے راستے سے اس میں داخل ہوتی ہیں۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کلی کے قیام میں جزئیات کا معتبر ہونا مقصود نہ ہوتا تو کلی کا اپنی اصل سے معاملہ درست نہ رہتا۔ کیونکہ تکلیف میں کلی کی طرف قصداً اس حیثیت سے کہ وہ کلی ہے، درست نہ ہوتا۔ کیونکہ وہ ایسے معقول امر کی طرف لوٹنے والی ہے جو خارجی طور پر جزئیات کے ضمن میں ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ گویا اس کلی کی طرف قصد کا توجہ کرنا، اس حیثیت سے کہ اس سے تکلیف وابستہ ہے، حقیقتاً تکلیف مالا یطاق کی طرف قصد کرتا ہے۔ اور یہ بات ناممکن الوقوع ہے جیسا کہ آگے چل کر انشاء اللہ اس کا ذکر آرہا ہے۔ تو جب جزئیات کے حصول کے بغیر وہ کلی حاصل نہیں ہوتی تو شرعی قصد جزئیات کی طرف متوجہ ہوتا ہے[1]۔ علاوہ ازیں یہاں کلی سے مقصود یہ ہے

---

[1] صرف یہ بات دلیل کیلئے کافی نہیں۔ کیونکہ یہ خود تمام جزئیات میں یہ چیز ثابت کرنے میں (دلیل کی) محتاج ہے۔ اور عنقریب مؤلف کے اس قول ولیس البعض فی ذلک اولی من بعض الخ (اس معاملہ میں کوئی جزئی دوسری سے اولیٰ نہیں الخ) کی تکمیل آرہی ہے۔ الا یہ کہ شائد یہ دلیل سے اس مقدمہ، کو بعد میں لانے میں بحث باقی رہ جاتی ہے جو مؤلف نے کہا ہے کہ، وایضا فان القصد الخ تو کیا یہ اس لئے ہے کہ وہ کلی اپنی تکمیل میں اس کی محتاج ہے؟ اگر بات ایسی ہی ہو تو پھر تو اس مقدمہ کو بعد میں لانا ان دونوں (کلی اور جزئی) کی طرف لوٹے گا اور ایک ساتھ ان دونوں کا تکملہ بھی ہوگا۔ اور اکثر مقامات پر اس کی تائید بھی ہوتی ہے کہ جواب کی یہی غرض ہے کہ دلیل ثانی کے آخر میں اس کا قول فلا بد من صحۃ القصد الی حصول الجزئیات، (اس قصد کی صحت کے لئے ان جزئیات کا حصول ضروری ہے) ایسا ہی ہے۔ اس طرح تو مؤلف نے اس دلیل پر جو فرمایا کہ ہے وہ برابر ہو جائیگی جس سے ہم اعراض کر رہے ہیں جبکہ اس نے کہا ہے۔ فالقصد الشرعی متوجہ الی الجزئیات (شرعی قصد جزئیات کی طرف توجہ کرتا ہے) یعنی ان دونوں دلیلوں میں سے ہر ایک دوسری کے تکملہ کے لئے اس کی محتاج ہوگی۔

لیکن جو کچھ ظاہر ہوتا ہے کہ پچھلی دلیل اس کی محتاج نہیں۔ کیونکہ کلی کا قصد یہ ہے کہ خلقت میں ترتیب اور نظام کے لحاظ سے کچھ تفاوت نہ ہو۔ تو بعض جزئیات میں قصد کی غفلت کا تقاضا یہ ہوگا کہ کلی قصد کے ساتھ نہ چل سکے۔ یعنی جزئی اس کلی کے قصد کے منافی ہوا اور اس کی مخالفت کرے۔ اب مؤلف پر یہ بات لازم ہے کہ وہ دلیل پوری کرے، اس کے اس قول ولیس بعض اولی (کوئی جزئی دوسری سے اولیٰ نہیں) کی ضرورت نہیں۔

اور جب یہ دلیل پوری ہو جائے تو اس مقدمہ کو مؤلف کے اس قول وایضاً سے پہلے لانا مناسب ہوگا۔ اور اگر کوئی کہنے والا یہ کہہ دے کہ تاقلین کے عمل کی وجہ سے یہ اپنے اس مقام سے پیچھے ہو گیا ہے تو کچھ بعید نہیں۔

کہ وہ تخلیقی امور میں ایک نظام اور ترتیب پر ہے جس میں نہ کچھ تفاوت ہو اور نہ اختلاف ہو اور جزئیات[1] میں قصد سے غفلت کا مطلب کلی میں قصد کی غفلت ہے۔ کیونکہ وہ جزئیات غفلت سمیت قصداً کلی کی طرف نہیں چلتیں۔ جبکہ ہم اس کا مقصود ہوتا فرض کر چکے ہیں۔ تو یہ خلف ہوا۔ لہٰذا جزئیات کے حصول کے لئے قصد کی درستی ضروری ہے۔ اور اس معاملہ میں کوئی جزئی دوسری سے اولیٰ نہیں۔ گویا تمام صورتوں میں قصد مکمل ہو گیا۔ اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ: یہ بات تو پہلے گزرے ہوئے قاعدہ سے معارض ہے کہ احاد جزئیات کی مخالفت کلیات کو مجروح نہیں کرتی۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ قاعدہ درست ہے اور ہمارے زیر بحث مسئلہ میں کوئی معارضہ بھی نہیں۔ کیونکہ ہمارے مسئلہ[2] میں کسی پیش آنے والے معارضہ سے محفوظ ہونے کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے گا۔ لہٰذا جزئی کی طرف قصد کے پختہ ہونے میں کوئی شک نہیں۔ اور جو کچھ پہلے گزر چکا،

---

[1] یعنی کسی بھی جزئی میں پہلی دلیل کے اثبات کے بعد یہی چیز دلیل کی روح کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ یہ کہنا مناسب نہیں کہ یہ دلیل جزئیات میں مطلقاً ان سب میں یا بعض میں نظر کرنے کے لئے کافی ہے۔ کیونکہ یہ تو وہ بات ہے جو اس سے پہلے ایسی خارجی جزئیات میں غور کرنے کے لزوم میں بیان ہو چکی ہے، جن سے تکلیف کا تعلق ہو۔ علاوہ ازیں مؤلف نے کہا ہے:

لا یجری کلیاً بالقصد اذا اهملت الجزئیات (جب جزئیات میں غفلت برتی جائے تو کلی قصد کے ساتھ نہیں چل سکتی) تو گویا بعض کا نہیں بلکہ تمام جزئیات کے قصد کا یقین ہو گیا۔ لہٰذا جو کچھ ہم نے کہا ہے اس کے اس پہلو کا خیال رکھیے کہ پہلی دلیل تکملہ کے بغیر ہی مکمل ہے۔

[2] یعنی جو معارضہ سے بچ رہے۔ اور جو پہلے گزر چکا ہے وہ اس موضوع پر ہے کہ کوئی جزئی کسی معارض کی وجہ سے کلی کی یوں مخالفت کرے کہ وہ اس کلی سے نکال کر دوسری کلی میں داخل کر دے۔ یا اس کے عارض کا اس کلی کے لئے کسی دوسری جزئی کا اعتبار ہوا اور وہ اس پر راجح ہو۔ اس کا یہ معنی نہیں کہ وہ جزئی اپنے آپ کو باقی رکھتے ہوئے، بغیر کسی ایسے معارضہ کے جو اسے اس کلی سے پیچھے ڈال دے یا اس کلی کے امر یا نہی کا حکم لئے ہوا اس کلی میں داخل ہوتی ہے۔ گویا ان دونوں مقامات میں بہت بعد ہے۔ اور اس کی مثال حفظ نفس کے قاعدہ کی ایک جزئی سے تغافل اسی کلی کی کسی دوسری جزئی کا اعتبار ہوتی ہے جو اس مہمل کے اعتبار سے اس سے معارض ہوتی ہے۔ اگرچہ ان میں سے ہر ایک کی اصل کلی کی منافظت ہے، لیکن مؤلف نے ان دونوں میں سے ایک سے تغافل کیا اور وہ گنہگار کی اس کے گناہ کے سبب سے محافظت ہے۔

اس کا اعتبار کلی پر معارضہ وارد ہونے کی حیثیت سے ہے۔ حتیٰ کہ اس مقام پر جزئی کا تخلف صرف اس طور پر ہوتا ہے کہ کسی دوسرے پہلو سے کلی میں جزئی کی محافظت ہو سکے۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ جان کا تحفظ مشروع ہے، اور یہ ایسی کلی ہے جس کا شارع نے یقینی طور پر قصد کیا ہے۔ پھر جان ہی حفاظت کے لئے قصاص مشروع کیا گیا ہے۔ گویا قصاص کی صورت میں کسی کا قتل کلی کے قصد ہی کی محافظت ہے۔ حالانکہ اس کام سے کلی کے قصد کی محافظ جزئیات میں سے اس جزئی کی مخالفت لازم آتی ہے۔ اور یہ مخالفت اس جان کا تلف کرنا ہے جو اس وجہ سے ہوا کہ اس نے کسی شخص کو قتل کرنے کا جرم کیا تھا۔ گویا اس جزئی کی اپنی کلی میں یہ نرمی بھی کلی میں جزئی کی محافظت کا پہلو لئے ہوئے ہے اور وہ وہی نفس ہے جسے قتل کیا گیا۔ گویا جزئی کی یہ[1] لچک ہی کلی میں جزئی کا حقیقی اعتبار بن گئی۔ لیکن یہ دو وجوہ کی بنا پر کلی ہی کی محافظت میں ہوتی ہے۔ اور ایسے تمام امور کا یہی حال ہے جو اس باب سے متعلق ہیں۔

اسی طرح احاد جزئیات کی مخالفت کلی کے تقاضا کی بنا پر ہوتی ہے۔ اگر یہ کسی معارضہ کے بغیر ہو تو شرعاً درست نہیں۔ اور اگر کسی معارضہ کی وجہ سے ہو تو یہ کسی دوسرے پہلو سے اس کلی یا پھر کسی دوسری[2] کلی کی محافظت ہی کی طرف لوٹتی ہے پہلی صورت میں کلی میں اس کی مخالفت اسے مجروح بنا دیتی ہے۔ لیکن دوسری میں ایسا نہیں ہوتا۔

---

[1] یعنی اس جزئی کا اعتبار۔ جو کہ اس نفس کی حفاظت ہے جس پر زیادتی ہوئی۔ اس کلی سے دوسری جزئی کے لئے تغافل ہے جو کہ گنہگار کے نفس کی حفاظت ہے۔ گویا مؤلف نے اس سے غفلت برتی اور ایک کی طرف توجہ کی۔

[2] یعنی کسی دوسری کلی کی رعایت جو اس کلی سے سخت ہو۔ جیسے عمداً تارک نماز کا قتل جو حفظ نفس کی کلی سے اس جزئی پر محافظت نہیں کرتا۔ کیونکہ رعایت اب اس دوسری کلی کی ہوگی جو اس سے مضبوط تر ہے۔ اور وہ مضبوط تر کلی دین کی حفاظت ہے۔

نوعِ ثانی

وضعِ شریعت سے شارع کا قصد اسے ذہن نشین کرانا ہے۔ اور یہ بیان چند مسائل پر مشتمل ہے

پہلا مسئلہ

یہ مبارک شریعت عربی زبان میں ہے۔ جس میں عجمی زبانوں کا کچھ دخل نہیں۔ اور یہ بحث اگرچہ اصولِ فقہ میں واضح ہے کہ اصولیین کی جماعت کے نزدیک قرآن میں کوئی عجمی کلمہ نہیں ہے یا اگر اس میں کچھ عجمی الفاظ ہیں جنہیں عرب اپنے کلام میں استعمال کرتے ہیں تو قرآن اسی کے موافق نازل ہوا ہے تو وہ اس زبان میں معرّب واقع ہوا ہے جو عربی کلام کی اصل سے نہیں۔ اس لحاظ سے یہاں مقصود نہیں ہے۔

یہاں صرف یہ بحث مقصود ہے کہ قرآن مجموعی طور پر عربی زبان میں نازل ہوا ہے۔ لہٰذا قرآن کو صرف اسی راہ سے ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا (۱۲/۲) — ہم نے قرآن کو عربی زبان میں اتارا ہے

اور فرمایا:

بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِيْنٍ ۝ (۲۶/۱۹۵) — (یہ قرآن) ٹھیٹھ عربی زبان میں ہے۔

اور فرمایا:

لِسَانُ الَّذِيْ يُلْحِدُوْنَ اِلَيْهِ اَعْجَمِيٌّ وَّهٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِيْنٌ (۱۶/۱۰۲) — جس شخص کی طرف یہ لوگ نسبت جوڑتے ہیں وہ تو عجمی ہے اور یہ قرآن ٹھیٹھ عربی زبان میں ہے۔

اور فرمایا:

وَلَوْ جَعَلْنٰهُ قُرْاٰنًا اَعْجَمِيًّا لَّقَالُوْا لَوْلَا فُصِّلَتْ اٰيٰتُهٗ ءَاَعْجَمِيٌّ — اور اگر ہم قرآن کو غیر عربی زبان میں نازل کرتے تو یہ لوگ کہتے کہ اس کی آیتیں

وَّعَرَبِیٌّ (۴۱/۴۴) — ہماری زبان میں کیوں کھول کر بیان نہیں کی گئیں۔کیاخوب قرآن تو عجمی اور مخاطب عربی!

اور ایسی ہی دوسری آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ قرآن عربی میں ہے اور عربوں کی زبان پر ہے۔ وہ عجمی زبان میں نہیں نہ ہی عجمیوں کی زبان پر ہے۔لہٰذا جو کوئی اسے سمجھنے کی کوشش کرے تو اسے عربی زبان کی رُو سے ہی سمجھا جاسکتا ہے۔اس کے علاوہ دوسری کوئی راہ نہیں۔اور یہی اس مسئلہ کا مقصود ہے۔

رہی یہ بات کہ عربی زبان میں کچھ عجمی الفاظ بھی آئے ہیں یا نہیں تو اس صورت میں اس تحقیق کی ضرورت نہیں رہتی جبکہ عربوں نے اسے اپنی گفتگو میں استعمال کرنا شروع کر دیا اور اس کے معنی سمجھ لیئے۔جب عربوں نے یہ لفظ بولنا شروع کر دیا تو یہ ان کی کلام کا ہی حصہ بن گیا۔کیا آپ دیکھتے نہیں کہ عربی زبان ایسے لفظ کو اس صورت میں نہیں رہنے دیتی جو اہل عجم کے نزدیک ہوتی ہے الا یہ کہ مخارج اور صفات میں یہ حروف عربی حروف کی طرح کے ہوں۔ اور ایسے بہت تھوڑے ہیں، جنہیں عُربیاں کر دیا گیا ہے[۱] اس صورت میں یہ عرب کی طرف ہی منسوب ہوں گے۔ہاں جب یہ حروف عربی حروف جیسے نہ ہوں یا ان میں سے کوئی دوسرے کی طرح کا نہ ہو۔اس صورت انہیں عربی حروف کی طرف پھیرنا ضروری ہوجاتا ہے اور انہیں عجمی حروف کی مطابقت پر قبول نہیں کیا جاتا اور کلموں کے اوزان کو اس حالت پر نہیں رہنے دیا جاتا جو عجمی کلام میں ہوتی ہے۔ان میں کچھ الفاظ میں اہل عرب ایسے ہی تصرف کر لیتے ہیں جیسے عربی الفاظ میں بھی کر لیتے ہیں۔اس صورت میں وہ لفظ عربی کلام میں ہی شامل ہوجاتا ہے جیسے کہ اس کے ابتدائی اوزان اور فی البدیہہ الفاظ بولے جاتے ہیں۔اور یہ تو معلوم ہے کہ ایسے الفاظ کے متعلق اہل عرب میں نہ کوئی نزاع ہے اور نہ اشکال۔

معنًا اس خاص مسئلہ میں جس اختلاف کا متاخرین[۲] نے ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ ایسے الفاظ کو نہ تو کسی شرعی حکم کی بنیاد بنایا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس سے کوئی فقہی مسئلہ مستفاد ہوتا ہے ایسے

---

[۱]: کہتے ہیں کہ "تنور" کا لفظ ایسا ہے جس پر عربی اور عجمی سب لغتوں کا لفظاً" ومعنًا اتفاق ہے اسی طرح "صابون" کے لفظ پر بھی عربی اور عجمی لغتیں مشترک ہیں۔

[۲] آمدی کہتے ہیں کہ علماء نے قرآن میں غیر عربی الفاظ کے شامل ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ ابن عباس رضؓ اور عکرمہ رضؓ نے اسے ثابت کیا ہے اور دوسروں نے اس کی نفی کی ہے گویا یہ اختلاف پڑا ہے اور اس اختلاف کا محل اجنبنا کے نام ہیں، اعلام نہیں۔

الفاظ سے کوئی کلامی مسئلہ ہی وضع ہو سکتا ہے جس پر اعتقاد کی بنیاد رکھی جا سکے۔ عجمی ناموں کے بارے میں عربی زبان کے ماہرین نے جو فیصلہ کیا ہے اس کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس بحث کی محنت سے بچا لیا ہے۔

پھر اگر ہم یہ کہیں کہ قرآن عربی زبان میں نازل ہوا۔ اس کے الفاظ عربی ہیں جن میں کوئی عجمی لفظ نہیں تو اس کا معنی یہ ہے کہ وہ اہل عرب کی معروف زبان کے خاص الفاظ اور معانی کے اسلوب پر نازل ہوا ہے۔ اور عربی زبان ایسی ہے کہ اس میں گفتگو کے دوران کبھی عام سے اس کا ظاہر مراد لیا جاتا ہے۔ کبھی عام سے ایک پہلو سے عام اور دوسرے پہلو سے خاص اور کبھی عام سے خاص اور کبھی عام سے غیر ظاہر مراد لیا جاتا ہے اور یہ سب کچھ کلام کے اول، اوسط یا آخر سے معلوم ہو جاتا ہے اور اندازِ گفتگو ہی اس کے اول سے آخر کی اور آخر سے اول کی خبر دے دیتا ہے۔ اور کسی چیز کے متعلق بات چیت معنی سے بھی ایسے ہی معلوم ہو سکتی ہے جیسے اشارہ سے اور کبھی ایک ہی چیز کے بہت سے نام ہوتے ہیں اور کبھی بہت سی چیزوں کا ایک ہی نام ہوتا ہے۔ اور یہ سب کچھ اہل عرب کے ہاں معروف ہے اس بات میں شک نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی وہ شخص شک کر سکتا ہے جو عربی کلام کے علم سے تعلق رکھتا ہو۔

پھر جب قرآن کریم میں عربی زبان کے معانی و اسالیب اس ترتیب پر ہیں تو جیسے یہ ممکن نہیں کہ عجمی زبانوں کو عربی زبان کی رُو سے سمجھا جائے اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں عربی زبان کو عجمی زبانوں کی رُو سے سمجھا جائے کیونکہ ان کے اوضاع و اسالیب میں اختلاف ہوتا ہے اور جس شخص نے اس ماخذ پر متنبہ کیا وہ امام شافعیؒ ہیں جنہوں نے اصول فقہ کے موضوع پر اپنی تصنیف "الرسالۃ" میں اس ماخذ کو واضح کیا۔ امام شافعیؒ کے بعد بھی بہت سے علماء نے اس ماخذ کو نہ اپنایا۔ لہٰذا اس چیز پر تنبیہ واجب ہے اور توفیق تو اللہ ہی کی طرف سے ہے۔

دوسرا مسئلہ

لہ آمدی کہتے ہیں کہ علماء نے قرآن میں غیر عربی الفاظ کے شامل ہونے میں اختلاف کیا ہے، ابن عباسؓ اور عکرمہؒ نے تو اسے ثابت کیا ہے اور دوسروں نے اس کی نفی کی ہے۔ گویا یہ اختلاف پرانا ہے۔ اور اس اختلاف کا محل اجناس کے نام ہیں اعلام نہیں۔

اس لحاظ سے کہ الفاظ معانی پر دلالت کرتے ہیں، عربی لغت میں دو طرح سے غور کیا جا سکتا ہے۔

پہلی صورت: یہ ہے۔ کہ الفاظ و عبارات مطلق ہوں جو معانی مطلق پر دلالت کر رہے ہوں اور یہ دلالت اصلیہ ہے۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ الفاظ و عبارات مقید ہوں اور معانی اسی قید کے خادم ہوں۔ اور یہ دلالت تابعہ ہے۔

پہلی صورت ایسی ہے جس میں تمام زبانوں میں اشتراک پایا جاتا ہے۔ اور اسی طرف تمام گفتگو کرنے والوں کے مقاصد منتہی ہوتے ہیں کسی گروہ کی دوسرے سے الگ کوئی خصوصیت نہیں ہوتی۔ کیونکہ جب کوئی فعل وجود میں آتا ہے۔ مثال کے طور پر زید کا کھڑا ہونا۔ پھر کوئی بھی صاحب زبان زید کے کھڑا ہونے کی خبر دینا چاہتا ہے، تو اسے بغیر کسی تکلیف کے اس کا یہ ارادہ (خبر دینا) آسان ہوتا ہے۔ اسی لحاظ سے پہلے لوگوں کے اقوال کی عربی زبان میں خبر دینا اور ان کے کلام کو بیان کرنا ممکن ہوتا ہے اور یہ بات ان لوگوں کے لئے بھی ممکن ہوتی ہے جو عربی لغت نہ جانتے ہوں۔ اسی طرح عرب لوگوں کے اقوال و اخبار کو بیان کرنا غیر عرب کے لئے ممکن ہوتا ہے۔ اور یہ ایسی بات ہے جس میں کوئی اشکال نہیں۔

رہی دوسری صورت تو وہ یہ خبر (زید کے کھڑا ہونے) دینے اور اس کو بیان کے لحاظ سے عربی زبان سے مختص ہے۔ کیونکہ اس لحاظ سے ہر خبر کئی امور کی مقتضی ہوتی ہے جو یہ خبر دینے کے خادم ہوتے ہیں اور وہ امور خبر دینے والے، مخبر عنہ (مثال بالا میں زید) مخبر بہ (زید کا کھڑا ہونا) اور حال و مساق میں نفس خبر سے متعلق ہوتے ہیں۔ اور انداز بیان جیسے وضاحت و اخفاء، اور ایجاز و اطناب وغیرہ سے بھی تعلق رکھتے ہیں۔

اور یہ بات یوں ہے کہ آپ ابتداً یوں خبر دیتے ہیں کہ قَامَ زَیْدٌ (زید کھڑا ہوا) اگر اس مقام پر مخبر عنہ مراد نہ ہو بلکہ خبر دینا مراد ہو۔ اور آپ مخبر عنہ (زید) سے متعلق خبر دینا چاہیں تو آپ کہیں گے زید قائم (زید کھڑا ہو گیا) اور آپ کسی سوال کے جواب یا اس کی حالت کو ٹھیک طور پر بیان کرنا چاہیں گے تو کہیں گے اِنَّ زَیدًا قَامَ (بیشک زید کھڑا ہوا) اور کوئی زید کے کھڑا ہونے کا انکار کر رہا ہو تو اس کو یوں جواب دیں گے۔ وَاللّٰہِ اِنَّ زیدًا قَامَ (اللہ کی قسم بیشک زید کھڑا ہوا تھا) اور اگر اس کے قیام یا متوقع قیام کی خبر دینا مقصود ہو تو آپ کہیں گے قَدْ قَامَ زَیْدٌ یا

زیدٌ قد قام (بلاشبہ زید کھڑا ہوا) اور کسی انکار کرنے والے پر نکتہ چینی کرتے ہوئے آپ کہیں گے انما قام زیدٌ (زید کھڑا ہی تو ہوا تھا) یا زید ہی تو کھڑا ہوا تھا۔

ایسے ہی یہ تصرفات ہیں جن سے ایک ہی کلام کے معنی میں متناسب اختلاف واقع ہو جاتا ہے اور یہ مقصود اصلی نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ تکمیل و تتمہ کے طور پر ہوتا ہے۔ اس نوع میں ایسی طلب کے اضافہ سے کلام میں خوبصورتی پیدا ہو جاتی ہے جبکہ اس میں کوئی منکر (ناپسندیدہ بات) نہ ہو۔ اس نوع ثانی کی وجہ سے قرآن کریم کی عبارتوں اور بہت سے قصوں میں اختلاف ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بعض سورتوں میں قصہ بیان کرتے ہوئے ایک انداز پر آتے ہیں۔ تو دوسری سورتوں میں دوسرے انداز پر اور تیسری میں تیسرے پر۔ اس طرح جو کچھ اخبارات سے اس ضمن میں ثابت ہوتا ہے وہ نوع اول کے حساب سے نہیں۔ الا یہ کہ بعض سورتوں میں کچھ تفاصیل سے خاموشی ہے اور دوسری سورتوں میں وضاحت ہے اور یہ بھی حال اور وقت کے تقاضا کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ وَمَا کَانَ رَبُّکَ نَسِیًّا (اور تیرا پروردگار بھولنے والا نہیں ہے)۔

فصل

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو جو شخص پہلی وجہ کا اعتبار کرے گا اس کے لئے اندریں صورت بحال عربی کلام سے کسی غیر عربی کلام میں ترجمہ کرنا ممکن نہ رہے گا، چہ جانب کہ قرآنِ کریم کا ترجمہ کیا جائے اور اسے کسی دوسری زبان میں منتقل کیا جائے۔ مگر اس صورت میں کہ ہر دو زبانوں کا اعتبار ٹھیک ایسا ہی فرض کر لیا جائے جیسے وہ دونوں استعمال میں برابر ہیں۔ جیسا کہ اسکی مثال اوپر گزر چکی ہے۔ جب یہی چیز عربی زبان کے ساتھ ساتھ نقل ہونے والی زبان میں بھی ثابت ہو جائے تو ایک زبان کا ترجمہ دوسری میں ممکن ہو جائے گا۔ اور اس کا ایسا اثبات وضاحت کردہ وجہ کی بنا پر بہت مشکل ہے۔ متقدمین منطقیوں نے ان میں اکثر باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے اور متاخرین نے ان باتوں کو اپنایا ہے تاہم وہ ناکافی ہے اور اس مقام میں بے نیاز نہیں بنا سکتا۔

ابن قتیبہ نے اسی دوسری وجہ کی بنا پر قرآن کا ترجمہ کرنے کے امکان کی نفی کی ہے۔ البتہ پہلی وجہ کی بنا پر یہ ممکن ہے اور اس لحاظ سے ان عوام کے لئے قرآن کی تفسیر اور اس کے معنی کی وضاحت کرنا درست ہے جن کے فہم کی رسائی قرآن کے معانی تک نہ ہو سکتی ہو۔ اور اہل اسلام کے ہاں یہ بات بالاتفاق جائز ہے۔ گو یا یہ اتفاق اصلی معنی پر ترجمہ کی صحت کے بارے میں حجت ہے۔

فصل

اور جب آپ پہلی صورت کے ساتھ دوسری صورت کا اعتبار کریں گے تو اسے ترجمہ کے اوصاف میں سے ایک وصف پائیں گے اس وصف کو اوصاف ذاتیہ میں سے شمار کیا جائے گا ؟ یا یہ غیر ذاتی وصف ہوگا ؟ یہ ایسی نظری بحث ہے جس پر تمام فروعی مسائل کی بنیاد اٹھتی ہے ۔ الا یہ کہ اس میں مذکورہ اختصار کو کافی سمجھا جائے ۔ کیونکہ وہ باقی تمام متفرع مسائل کے لئے اصل کی طرح ہے ۔ لہٰذا اس سے سکوت ہی بہتر ہے ، اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے ۔

تیسرا مسئلہ

یہ شریعت مبارکہ امیوں[1] کی شریعت ہے ۔ کیونکہ اس کے مخاطب اُمّی لوگ تھے ۔ لہٰذا وہ

---

[1] یعنی ایسی شریعت جس کے سمجھنے اور اس کے امر و نواہی کے جاننے کے لئے کسی تکوینی علم یا ریاضیات وغیرہ میں سر کھپانے کی ضرورت نہیں ۔ اور اس شریعت کے امی ہونے کی حکمت یہ ہے : اولاً

اولاً : امی لوگوں نے اس شریعت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فطری طریق پر سیکھا جیسا کہ عنقریب مؤلف اس کی تشریح کریں گے ۔

ثانیاً : اگر شریعت ایسی نہ ہوتی تو عرب اور غیر عرب وغیرہ تمام مخلوق کے لئے کوئی گنجائش نہ ہوتی اور امر و نواہی بجا لانے کے لئے انہیں ابتلاء علمی وسائل کی ضرورت پیش آتی اور اس کے لئے مصائب برداشت کرنا پڑتے ۔ پھر ان دونوں میں تطبیق پیدا کرنی پڑتی اور یہ دونوں باتیں اس تمام مخلوق کے لئے ، جن کی طرف آپ بھیجے گئے ، کچھ آسان کام نہیں ۔ اور یہ سب کچھ ایسی باتیں ہیں جن سے احکام تکلیفیہ متعلق ہیں کیونکہ بجا آوری کے لئے عرب و غیر عرب سب کو شریعت کا سمجھنا ضروری ہے ۔ رہے شریعت کے اسرار و حکمتیں اور پند و نصائح ، تو ان میں سے کچھ تو ایسی ہیں جن کا سمجھنا عوام کے لئے مشکل ہے ، بعض خواص ہی انہیں کچھ کچھ سمجھ سکتے ہیں جتنا کہ اللہ تعالیٰ ان کے لئے آسان کر دے یا انہیں الہام کر دے ۔ اور یہ باتیں کلام اللہ میں غور کرتے کرتے اور اوقات صرف کرتے کرتے ہی حاصل ہوتی ہیں ۔ کچھ باتوں کا پتہ چل جاتا ہے اور بعض دوسری باتوں کا پتہ نہیں چلتا ۔ دوسری قسم کے احکام سے معلوم ہوتا ہے کہ جو احکام تکلیفیہ کتاب و سنت میں مذکور ہیں ، ان کے اسرار و حکم عوام الناس پر نہیں کھولے گئے ۔ ورنہ خواص مجتہد اور دوسرے لوگ مقلد نہ ہوتے حتیٰ کہ دور صحابہ میں بھی یہی کیفیت تھی ۔ اور نہ کوئی نحن امة امية جیسی حدیث کو نہ اپناتا ۔ جس کے متعلق ہم نے ذکر کیا ہے کہ تکلیفی احکام کی بجا آوری کا انحصار علمی وسائل : در علوم کونیہ وغیرہ پر نہیں ہے ۔

مصالح کے اعتبار[ل] پر چلتی ہے، اور اس پر درج ذیل امور دلالت کرتے ہیں۔

ان میں سے پہلا امر نصوص متواترہ ہیں۔ خواہ یہ تواتر لفظی ہو یا معنوی جیسا کہ ارشادِ باری ہے:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ (۶۲/۲) — اور وہی تو ہے جس نے ان پڑھ لوگوں میں انہی میں سے ایک رسول بھیجا۔

نیز فرمایا:

فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ (۷/۱۵۸) — پس اللہ اور اس کے رسول پر جو نبی امی ہے ایمان لاؤ۔ وہ نبی جو اللہ اور اس کے کلمات پر ایمان لاتا ہے۔

اور حدیث میں ہے۔

بُعِثْتُ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيَّةٍ — میں ان پڑھ امت کی طرف بھیجا گیا ہوں۔

کیونکہ ان کے پاس پہلے لوگوں کے علوم میں سے کوئی علم نہ تھا۔ اور امی کا لفظ اُم کی طرف منسوب ہے۔ جس کا معنیٰ یہ ہے کہ جس حال میں وہ ماں کے پیٹ سے پیدا ہوا اسی حال پر باقی ہے۔ نہ اس نے لکھنا سیکھا نہ کوئی دوسری چیز وہ اپنی اسی اصلی خلقت پر ہے جس وہ پیدا ہوا۔ اور حدیث میں ہے:

نَحْنُ أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَحْسُبُ وَلَا نَكْتُبُ الشَّهْرُ هٰكَذَا وَهٰكَذَا وَهٰكَذَا۔ — ہم امی امت ہیں نہ ہم حساب کرنا جانتے ہیں اور نہ لکھنا (پڑھنا)، مہینہ اتنا اور اتنا اور اتنا ہوتا ہے۔

اور حدیث میں اُمّی کے معنی کی تفسیر یہ ہے کہ ہم لوگوں کو نہ حساب کا علم ہے اور نہ لکھنا جانتے ہیں اور اسی کے مطابق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَّلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ۔ — اس سے پیشتر آپ نہ تو کتاب پڑھ سکتے تھے، نہ ہی اپنے داہنے ہاتھ سے لکھ سکتے تھے۔

[ل] یعنی جن لوگوں پر شریعت نازل ہوتی ہے ان کے حال کے مطابق نازل ہوئی ہے۔ اور دانا دبینا شارع ان لوگوں کے مصالح کی رعایت کا قصد رکھتا ہے۔

اور ایسے ہی دوسرے دلائل ہیں جو کتاب و سنت میں پھیلے ہوئے ہیں۔ جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ یہ شریعت امیوں کے وصف کے لحاظ سے بنائی گئی ہے۔ کیونکہ اس کے مخاطب لوگ امی تھے۔

دوسری بات یہ ہے۔ کہ جو شریعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم لے کر خصوصاً اہل عرب کی طرف اور عموماً باقی لوگوں کی طرف مبعوث ہوئے، یا تو وہ ان کے امی ہونے کے وصف کی نسبت سے ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر ایسے وصف پر ہو تو اس شریعت کے امی ہونے اور امیوں کی طرف منسوب ہونے کا یہی معنی ہے۔ اگر ایسی بات نہ ہوتی تو لازم آتا کہ وہ اس کی حفاظت نہ کرسکیں اور نہ ہی وہ اس کی حفاظت کی ذمہ داری کے مقام پر ہوتے اور یہ بات وضع شریعت کے خلاف ہوتی۔ لہٰذا ضروری تھا کہ شریعت ایسی ہو جس سے وہ متعارف ہوسکیں اور عرب صرف اسی چیز کو جان سکتے تھے جو اللہ تعالیٰ کے بیان کردہ وصف امی ہونے کے مطابق ہو۔ اندریں صورت حال یہ شریعت اُمیہ ہے

تیسری بات[1] یہ ہے کہ اگر وہ لوگ اس شریعت کو جان ہی نہ سکتے تو وہ ان کو عاجز بنانے

---

[1] مؤلف نے اسے تیسری بات بنا دیا دلیل یہ دی کہ ان کا اسے پہچاننا ضروری ہے تاکہ وہ ان پر حجت ہو۔ حالانکہ شریعت کا ان کا لوددو باش مطابق ہونا بنفسہ اس بات کی دلیل ہے کہ شریعت امیہ ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ دوسری دلیل کا دعویٰ ایسا دعویٰ ہے جو تیسری دلیل کا محتاج ہے۔ اس کا بنفسہ دلیل ہونا درست نہیں الایہ کہ اس تیسری دلیل میں بحث باقی رہ جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اگر شریعت اس طریق پر آتی تو وہ علوم کونیہ اور وسائل فلسفہ کی محتاج ہوتی۔ لیکن وہ ایسی عربی زبان کے قالب میں ڈھالی گئی ہے جس کی مثال پیش کرنے سے وہ عاجز تھے حالانکہ وہ اس کے معنے اور اس کی غرض کو سمجھتے تھے۔ اگر وہ اس کی تطبیق اور اس کے احکام کو سمجھنے میں ان وسائل کے محتاج ہوتے جیسے پانچ نمازوں کے اوقات معلوم کرنے کے لئے آلات اور فلکی جنتریوں کی ضرورت پیش آتی اور حسی مشاہدات کافی نہ ہوتے جیسا کہ شریعت نے زوال، غروب اور شفق وغیرہ وقت بتلاتے ہیں، یا اگر روزوں کو آنکھ سے روایت ہلال پر بنا نہ کیا جاتا، بلکہ پہلی رمضان کا علم حاصل کرنے کے لئے علم المیقات کا جاننا ضروری ہوتا۔ اگر شارع احکام کو امور حسیہ پر بنا کرنے کے بجائے، جس میں تمام خلقت کے لئے وسعت ہے، انہیں امور علمیہ پر بنا کرتا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے تو کیا یہ بات قرآن اور اس کی غرض سمجھنے میں مانع نہ ہوتی اور اس کی وہی صورت نہ ہوتی جیسے قرآن عربی کے بجائے عجمی زبان میں نازل ہوا ہو؟ اس کا جواب نفی میں ہے۔ مقصد یہ ہے کہ اکثر خلق شریعت کی بجاآوری میں ان وسائل کو پہچاننے کے لزوم کی وجہ سے تکلیف اٹھاتی تاکہ وہ حسب ارادہ شریعت کے احکام پر قادر ہوسکیں۔ رہی یہ بات کہ وہ قرآن کے سمجھنے سے عاجز ہوں حتیٰ کہ حجت ہی نہ رہے تو یہ بات واضح نہیں۔ کیونکہ ان پر قرآن کی حجیت ایسے کام میں تھی جو ان کے نزدیک سب کاموں سے اہم تھا۔ اور وہ یہ تھا کہ قرآن کا کلام ہر چیز میں ان کے کلام کی جنس سے تھا، الا یہ کہ جس چیز نے انہیں اس کی مثل لانے سے عاجز کیا وہ فقط قرآن کا اسلوب بیان تھا۔

والی کیسے ہو سکتی ہے۔ اس طرح تو وہ عاجز ہونے کے مقتضیٰ سے نکل جاتے اور کہہ دیتے کہ ہم اسے پہچانتے ہی نہیں۔ لہٰذا ہمارے لئے ایسے کلام کی کچھ ذمہ داری نہیں۔ کیونکہ ہمارا کلام کو ہمارے ہاں معروف اور سمجھا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ کلام ہمارے ہاں نہ معروف ہے نہ ہم اسے سمجھ سکتے ہیں۔ لہٰذا ان پر حجت قائم نہ ہو سکتی۔ اسی لئے اللہ سبحانہٗ تعالیٰ نے فرمایا؛

وَلَوْ جَعَلْنٰهُ قُرْاٰنًا اَعْجَمِيًّا لَّقَالُوْا لَوْلَا فُصِّلَتْ اٰيٰتُهٗ ءَاَعْجَمِيٌّ وَّعَرَبِيٌّ (۴۱/۴۴)

اور اگر ہم قرآن کو غیر عربی زبان میں نازل کرتے تو یہ لوگ کہتے کہ اس کی آیتیں ہماری زبان میں کیوں کھول کر بیان نہیں کی گئیں کیا خوب قرآن تو عجمی اور مخاطب عربی۔

اور جب ان لوگوں نے کہا؛

اِنَّمَا يُعَلِّمُهٗ بَشَرٌ (۱۶/۱۰۲)

اسے (نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو) تو کوئی آدمی سکھاتا ہے۔

تو اللہ تعالیٰ نے یہ کہہ کر ان کی تردید فرمائی؛

لِسَانُ الَّذِيْ يُلْحِدُوْنَ اِلَيْهِ اَعْجَمِيٌّ وَّهٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِيْنٌ (۱۶/۱۰۳)

جس کی طرف یہ لوگ نسبت جوڑتے ہیں۔ اس کی زبان تو عجمی ہے اور یہ قرآن ٹھیٹھ عربی زبان میں ہے۔

لیکن وہ اس حجت کے ظاہر ہونے سے مطیع و منقاد ہو گئے۔ یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ شریعت ان کے علم اور عرف کے مطابق تھی۔ لہٰذا وہ اس کی مثل لانے سے عاجز تھے۔ اور اس مفہوم کے لئے بہت سے دلائل ہیں۔

فصل

ملحوظِ خاطر رہے کہ عرب لوگ ایسے علوم کا پاس رکھتے تھے جنہیں لوگ بیان کریں۔ اور ان میں اہلِ دانش مکارم اخلاق اور عمدہ خصائل سے متصف ہونے کا خیال رکھتے تھے۔ تو ان خصائل میں سے جو چیز درست تھی اسے شریعت نے درست قرار دیا اور اس پر اضافہ بھی کیا۔ اور جو باطل تھی اسے باطل قرار دیا۔ اور ان چیزوں میں سے نفع آور اور ضرر رساں چیزوں کی وضاحت بھی کر دی۔

ان کے علوم میں سے ایک علم نجوم تھا اور جو کچھ بحر و بر میں سفر کے دوران راستہ معلوم کرنے کے

لئے اس سے مختص ہے اور ان کی حرکات سے جو زمانوں میں اختلاف پیدا ہوتا ہے اور چاند کی منازل کے متعلق معلومات اور جو کچھ اس معنی میں اس سے متعلق ہے۔ اور یہی مفہوم قرآن کریم کے کئی مقامات سے ثابت ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ (۶/۹۷)

اور وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے ستارے بنائے تاکہ تم بحر و بر کے اندھیروں میں راستہ پاسکو۔

اور فرمایا: وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ (۱۶/۱۶) اور وہ ستاروں سے راستہ معلوم کرتے ہیں۔

نیز فرمایا:

وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ۝ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ۔

اور ہم نے چاند کی منزلیں مقرر کر دی ہیں تاآنکہ وہ کھجور کی پرانی ٹہنی کی طرح کا ہو جاتا ہے۔ نہ تو سورج کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ چاند کو جا پکڑے اور نہ ہی رات دن (ختم ہونے سے) پہلے آسکتی ہے۔

نیز فرمایا:

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ (۱۰/۵)

وہی تو ہے جس نے سورج کو روشن اور چاند کو منور بنایا اور چاند کی منزلیں مقرر کیں تاکہ تم برسوں کا شمار اور (کاموں کا) حساب معلوم کرسکو۔

نیز فرمایا:

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً (۱۷/۱۲)

اور ہم نے دن اور رات کو دو نشانیاں بنایا ہے۔ رات کی نشانی کو تاریک بنایا ہے اور دن کی نشانی کو روشن۔

نیز فرمایا:

وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ (۶۷/۵)

اور ہم نے قریب کے آسمان کو (تاروں کے) چراغوں سے زینت دی اور ان کو شیطانوں کے مارنے کا آلہ بنایا

نیز فرمایا:

يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ (۲/۵)

لوگ آپ سے نئے چاند کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہ آپ کہہ دیجیے کہ وہ لوگوں کے کاموں کی میعادیں، اور حج کا وقت معلوم کرنے کا ذریعہ ہے۔

اور ایسی ہی اور بھی آیات ہیں ؎

؎ کیونکہ اگر انہیں ستاروں کی حرکات کا اتنا بھی علم نہ ہوتا جو ان کی طرف نسبت کی گئی ہے تو ان آیات کا سمجھنا ان ستاروں کی طرف نظر التفات کے بعد ہی ممکن ہوتا۔ کیونکہ اس کی تطبیق میں مشاہداتی طریق پر تدبر کی ضرورت ہے۔ کیونکہ علم نجوم سب لوگ تو نہیں جانتے۔ وہ تو چند ایک ہی ہوتے ہیں جو رات کے سفر میں ان سے رہنمائی لیتے ہوئے تابع ہو کر چلتے ہیں لہٰذا اس کا سمجھنا جمہور پر موقوف نہیں جیسے کہ نچھتروں کا علم بھی جمہور کے بس کا روگ نہیں۔ اس کی دلیل وہ روایت ہے جس میں حضرت عمرؓ نے حضرت عباس سے نچھتروں کے متعلق سوال کیا۔ گویا حضرت عمرؓ بھی ان سے واقف نہ تھے جس کا مطلب یہ ہوا کہ جمہور میں سے بس ایک فرقہ ہی یہ اختصاص رکھتا ہے آج بھی ملاح لوگ ان نچھتروں اور ہواؤں کی پوزیشن سے متعلق بہت کچھ جانتے ہیں۔ یہ اسباب عادی تو ہیں لیکن کثیر الاستعمال نہیں، نہ انہیں جمہور جانتے ہیں جن کی تمام تر توجہ اپنے معاش کے اسباب اپنانے پر ہوتی ہے۔ اس کے متعلق جو کچھ وہ جانتے ہیں دوسر نہیں جانتے، نیز اللہ تعالیٰ نے دوسری آیت میں فرمایا: اَفَرَءَيْتُمْ مَّا تُمْنُوْنَ (۵۸/۵۶) بھلا دیکھو، جو تم منی ٹپکاتے ہو، پھر فرمایا: اَفَرَءَيْتُمْ مَّا تَحْرُثُوْنَ (بھلا دیکھو، جو تم کھیتی باڑی کرتے ہو، تو کیا اہل عرب کے لیے زراعت کے علوم، منی کی تکوین اور انسان کی خلقت کا اس انداز پر سمجھنا ممکن تھا۔

(اچھل کر نکلنے والے پانی سے جو مرد کی پشت اور عورت کی ہنسلیوں سے نکلتا ہے) اور جنین کے ادوار نُطْفَة ثُمَّ عَلَقَة ثُمَّ مُضْغَة اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی طرح۔

اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَلَّنْ نَّجْمَعَ عِظَامَهٗ بَلٰى قٰدِرِيْنَ عَلٰٓى اَنْ نُّسَوِّيَ بَنَانَهٗ (۷۵/۴۳)

کیا انسان یہ خیال کرتا ہے کہ ہم اس کی ہڈیوں کو اکٹھا نہ کرسکیں گے کیوں نہیں، ہم تو اس بات پر بھی قادر ہیں کہ اس کے پورا پور کو درست کر دیں۔

گویا انگلیوں کو برابر و ہموار کرنے، جیسے کہ وہ ہیں، کے علم کو انسان کی تکوین اور اللہ تعالیٰ کی صنعت کے کمال کے سلسلہ میں بہت مشکل شمار کیا گیا ہے سبب کہ ہر شخص کی اوپر کھال کی ترتیب ہر دوسرے شخص کی کھال سے ممتاز ہوتی ہے جتی کہ بقیہ حاشیہ صفحہ پر

اوران علوم میں سے ایک علم تھپیڑوں اور بارشوں کے برسنے کے اور بادلوں کے اٹھنے اور اوپر چڑھنے والی ہواؤں کے چلنے کے اوقات کا علم ہے۔ شریعت نے اس میں سے حق کو باطل سے واضح کیا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

هُوَ الَّذِىْ يُرِيْكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَّطَمَعًا وَّيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهٖ ۝ (۱۳/۱۲)

وہی تو ہے جو تمہیں ڈرانے اور امید دلانے کے لیے بجلی دکھاتا اور بھاری بادل پیدا کرتا ہے اور کڑکنے والی بجلی اس کی تسبیح و تحمید کرتی ہے۔

اور فرمایا:

اَفَرَءَيْتُمُ الْمَآءَ الَّذِىْ تَشْرَبُوْنَ ءَاَنْتُمْ اَنْزَلْتُمُوْهُ مِنَ الْمُزْنِ اَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُوْنَ (۵۶/۶۹)

بھلا دیکھو تو، جو پانی تم پیتے ہو، کیا تم نے اس کو بادل سے نازل کیا ہے یا ہم نازل کرتے ہیں ؟

اور فرمایا:

وَاَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ۝ (۷۸/۱۴)

اور ہم نے نچڑتے بادلوں سے موسلا دھار مینہ برسایا۔

نیز فرمایا:

وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ اَنَّكُمْ تُكَذِّبُوْنَ (۵۶/۸۲)

اور تم اپنی خوراک یہ بناتے ہو کہ اسے جھٹلاتے ہو۔

ترمذی نے نکالا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وتجعلون رزقکم انکم تکذبون آپؐ نے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اللہ تعالیٰ نے اس پر خبردار کیا اور فرمایا بلیٰ (کیوں نہیں) یعنی ہم ہڈیوں کو جمع کرنے اور ان کو ہموار کرنے پر ان کے مشکل ہونے کے باوجود قادر ہیں جیسا کہ پور پور کو برابر کرنے پر قادر ہیں۔ یہ باتیں عرب لوگ تو نہ جانتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے اس خطاب سے انہیں اس طرف توجہ دلائی۔ اس کا راز آج کے دور میں سمجھ لیا گیا ہے۔ اور اس پر "تشبیہ الاشخاص" (شمول اصابع) کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ اس کے لیے ایک ادارہ بنایا گیا ہے جس کا نام تحقیق الشخصیہ ہے۔ اس میں یہ اور دوسرے بے شمار ایسے امور کو نئے عام کی تحقیق ہوتی ہے اور ہر وہ شخص جو اس خطاب کی طرف توجہ کرے وہ انہیں سمجھ سکتا ہے اور صانع حقیقی پر جو حکیم اور قادر ہے استدلال کر سکتا ہے۔

فرمایا شکر کو۔ یعنی تم یوں شکر کرتے ہو کہ ہم پر فلاں فلاں نچھتر اور فلاں فلاں ستارے کی وجہ سے بارش ہوئی اور حدیث میں ہے۔

اَصْبَحَ مِنْ عِبَادِیْ مُؤْمِنٌ بِیْ وَکَافِرٌ بِیْ۔	میرے بندوں میں سے کچھ مجھ پر ایمان لائے اور کچھ نے میرے ساتھ کفر کیا۔

یہ حدیث نچھتروں کے بارے میں ہے۔ اور موطا کے انفراد میں سے ہے کہ:

اذا انشأت بحریة ثم تشاءمت فتلک عین غدیقة۔	جب بحری ہوائیں اٹھتی ہیں اور بائیں طرف مڑتی ہیں تو یہ شیریں چشمہ ہوتا ہے۔

اور حضرت عمر بن خطابؓ نے جب کہ وہ منبر پر اور لوگ نیچے بیٹھے تھے حضرت عباسؓ سے پوچھا ثریا میں سے کتنے نچھتر باقی رہ گئے؟ تو حضرت عباسؓ نے جواب دیا: اس کے نچھتر میں سے اتنے اتنے باقی رہ گئے. گویا ایسی باتیں نچھتروں اور بارشوں کے بارے میں حق کو باطل سے واضح کرتی ہیں. نیز ارشاد باری ہے۔

وَاَرْسَلْنَا الرِّیٰحَ لَوَاقِحَ فَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَسْقَیْنٰکُمُوْهُ (۲۲)	اور ہم نے بارش سے لدی ہوائیں بھیجیں پھر آسمان سے پانی برسایا اور اسے تمہیں پلایا۔

نیز فرمایا:

وَاللّٰهُ الَّذِیْٓ اَرْسَلَ الرِّیٰحَ فَتُثِیْرُ سَحَابًا فَسُقْنٰهُ اِلٰی بَلَدٍ مَّیِّتٍ فَاَحْیَیْنَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا (۳۰/۴۸)	اور اللہ وہ ذات ہے جس نے ہوائیں بھیجیں جو بادلوں کو اٹھاتی ہیں پھر ہم اس سے مردہ شہر کو سیراب کرتے ہیں اور زمین کو اس کے مردہ ہونے کے بعد زندہ کر دیتے ہیں۔

اور ایسی بہت سی آیات ہیں۔

اور ان علوم میں سے ایک سابقہ امتوں کی خبروں اور تاریخ کا علم ہے۔ اور قرآن و سنت میں اس سے متعلق بہت کچھ مذکور ہے لیکن قرآن نے اس بارے میں بہت کچھ اکٹھا کر دیا ہے اس کی اکثر خبریں غیب سے تعلق ہیں جن کا اہل عرب کو کچھ علم نہ تھا۔ تاہم ان کا علم ایسی جنس سے تھا

ل یہ بات اسی چیز کی تائید کرتی ہے: جو ہم نے کہی ہے کہ یہ لازم نہیں کہ قرآن عربوں کے رسم و رواج اور عادات و خصائل کے مطابق (بقیہ حاشیہ صفحہ پر

جسے وہ اپنی طرف منسوب کرتے تھے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ۔ (۳/۴۴)

یہ غیب کی خبریں ہیں جو ہم آپ کی طرف وحی کرتے ہیں۔ اور آپ اس وقت ان لوگوں کے پاس نہ تھے جو اپنی قلمیں (دریا میں) ڈال رہے تھے کہ ان میں سے کون مریم کی کفالت کرے۔

نیز فرمایا:

تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا (۱۱/۴۹)

یہ غیب کی خبریں ہیں جو ہم آپ کی طرف وحی کرتے ہیں۔ اس سے پہلے انہیں نہ آپ جانتے تھے اور نہ ہی آپ کی قوم جانتی تھی۔

اور حدیث میں ان عربوں کے باپ ابراہیم اور اسمٰعیل علیہما السلام کا قصہ مذکور ہے جب کہ آپ بیت اللہ شریف کی تعمیر کر رہے تھے۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے ارشادات ہیں۔[1]

اور ان علوم میں ایک وہ ہے جس کا اکثر حصہ یا وہ سارے کا سارا ہی باطل ہے جیسے عیافہ، زجر (دونوں کا معنی پرندہ اڑا کر فال لینا ہے) کہانت، رمل کے خطوط، کنکری پھینک کر قسمت

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) چلتا۔ اس نے ان کی درست باتوں کو درست قرار دیا اور اس پر اضافہ بھی کیا اور باطل کو باطل قرار دیا۔ اس مقام پر یہ سب کچھ ایسا تکلف ہے جس کے لیے کوئی داعیہ نہیں کیونکہ رسول اللہ کو کتاب دے کر اس لیے بھیجا گیا کہ وہ سب لوگوں کو ایسی باتوں کی تعلیم دیں جنہیں وہ نہیں جانتے اور جس کام میں وہ غلطی کرتے ہیں ان کی درستی کر کے انہیں اندھیروں سے نور کی طرف لائیں۔ اور ان کی ہمت اور عقلوں کو علم و عمل سے راستہ کر کے ان کی اصلاح کی طرف توجہ دلائیں۔ اس بات سے چنداں فرق نہیں پڑتا کہ ان سب چیزوں کی عربوں کے ہاں کچھ اصل تھی یا نہیں تھی۔ اور شریعت کے امی ہونے میں اور جو کچھ عربوں کے پاس تھا اس میں تعلق کے لیے مطلقاً کوئی رابطہ نہ تھا۔ اور عربوں میں عاجز ہونا دوسرا معاملہ ہے۔ وہ مذکورہ بات پر موقوف نہیں۔ لہٰذا غور فرمائیے کہ کس قدر تدبر کا مقام ہے، کیونکہ جس جنس کو وہ پہچانتے ہیں اسے ہی کافی سمجھ لیا جائے خواہ وہی جنس یا اس کی نوع بھی نہ ہو تو پھر اس سے احتراز کرنے کے سوا کیا باقی رہ جاتا ہے، اور کچھ بعید نہیں کہ بعض لوگ ان اجناس اور اس کائنات کو سمجھ لیں جو کتاب و سنت میں مذکور حصہ سے متعلق ہے۔

[1] اسے بخاری نے نکالا۔

معلوم کرنا اور اطیوۃ ہیں۔ شریعت نے انہیں باطل قرار دے کر ان سے روک دیا جیسے کہانت، زجر اور خط رمل سے اور فال کو بحال رہنے دیا مگر اس لحاظ سے نہیں کہ اس سے غیب معلوم کیا جائے۔ یہی صورت کہانت اور زجر کی ہے۔ اور ان میں سے اکثر ایسے ہیں جن میں بلا دلیل غیب سے متعلق تک بندی کی جاتی ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تاکہ وہ ایسے ہیں غیب کی پہچان کروائیں جو سرتاسر حق ہے جو کہ وحی اور الہام ہے آپ کی وفات کے بعد اب لوگوں کے لیے نبوت کا ایک حصہ ہی باقی رہ گیا ہے۔ اور وہ سچی خوابیں ہیں۔ اور بعض خاص لوگوں کے لیے اس کا نمونہ بھی ہے اور وہ الہام[1] اور فراست ہے۔

اور ان علوم میں ایک علم طب ہے۔ عرب اس کے متعلق جو کچھ تھوڑا بہت جانتے تھے وہ اوائل سے نہیں آ رہا تھا بلکہ امیوں کے تجربوں سے ماخوذ تھا، نہ ہی وہ علوم طبعیہ پر مبنی تھا جیسے پہلے لوگوں نے ثابت کیا تھا۔ یہ صورت حال تھی جب کہ شریعت آئی لیکن وہ اس انداز سے آئی کہ وہ جامع بھی تھی اور شافی[2] بھی جس کا قلیل حصہ اس کے کثیر پر مطلع کر دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

---

[1] جیسا کہ حضرت عمرؓ وغیرہ کو حاصل تھا۔

[2] ابن قیم زاد المعاد میں کہتے ہیں کہ: طب کے تین اصل ہیں۔ بخار، صحت کی حفاظت اور بدن سے مضر مادہ کا استفراغ اور اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں ان تینوں کو آپ اور آپ کی امت کے لیے اکٹھا بیان کیا ہے۔ بخار والے مریض کو پانی کے استعمال سے ضرر کا خطرہ ہوتا ہے سو اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا (۴/۴۳)

اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی پاخانہ سے ہو کر آئے یا تم نے اپنی عورتوں کو چھوا ہو، پھر تمہیں پانی نہ ملے تو پاکیزہ مٹی سے تیمم کر لو۔

گویا اللہ تعالیٰ نے مریض کے لیے اس کے بخار کی وجہ سے تیمم مباح کیا جیسا کہ پانی سے محروم شخص کے لیے اسے مباح کیا اور صحت کی حفاظت کے لیے فرمایا:

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ (۲/۱۸۴)

تو جو کوئی تم میں سے مریض ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے دنوں سے (روزوں کی) تعداد پوری کر لے۔

گویا مسافر کے لیے اس کی صحت کی حفاظت کی خاطر رمضان میں روزہ چھوڑنا مباح کیا۔ تاکہ اس پر روزہ اور سفر دونوں مشقتیں اکٹھی نہ ہوں جو اس کی قوت اور صحت کو کمزور کر دیں۔ اور استفراغ کے سلسلہ میں احرام باندھنے والے کے سر منڈانے کے متعلق فرمایا: (بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۲ پر)

كُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا (۷/۳۱) کھاؤ اور پیو مگر اسراف نہ کرو۔

اور حدیث میں بعض بیماریوں کے لیے بعض دواؤں کی بیان کرائی گئی ہے۔ اور جو کچھ باطل تھا اسے شریعت نے باطل قرار دیا۔ جیسے شراب سے پلانے اور ایسے الفاظ سے دم جھاڑ کرنا جس کے مشمولات شرعاً ناجائز ہوں۔

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ بِهٖۤ اَذًى مِّنْ رَّاْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ (۲/۱۹۶)

تو جو کوئی تم میں سے بیمار ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو، تو وہ روزوں سے یا صدقہ سے یا قربانی سے فدیہ ادا کرے۔

گویا محرم مریض یا سر کی تکلیف والے کے لیے سر منڈانا مباح کیا کہ وہ مواد فاسدہ اور ردی بخارات سے فراغت حاصل کر سکے جس سے جوئیں پیدا ہوتی ہیں جیسے حضرت کعب بن عجرہ ؓ کے سر میں پیدا ہو گئی تھیں یا اس سے کوئی مرض لگ جاتا ہے طب کے یہی تین قواعد اور اصول ہیں۔ جن میں سے ہر جنس کا اللہ تعالیٰ نے ذکر کر دیا جس میں ان نعمتوں پر تنبیہ ہے جو اس نے اپنے بندوں کو عطا کر رکھی ہیں۔ ان نعمتوں میں سے ہی ان کے بخار، ان کی صحت کی حفاظت، اذیت پہنچانے والے مواد سے استفراغ بھی ہیں، اور یہ اللہ کی بندوں پر مہربانی اور رحمت ہے کیونکہ وہ رؤف رحیم ہے۔ اھ

۲ان باطل چیزوں سے وہ ہے جسے شیخین اور ترمذی سے تیسیر میں ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ: ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ کر کہنے لگا۔ میرے بھائی کا پیٹ چلنے لگا ہے (بد ہضمی ہو گئی ہے۔ دست لگ گئے ہیں) آپ نے فرمایا اسے شہد پلاؤ۔ اس نے شہد پلائی۔ پھر آ کر کہنے لگا: میں نے شہد تو پلائی تھی مگر اس کی تکلیف بڑھ گئی ہے" تین بار ایسا ہی ہوا۔ تو آپ نے فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے سچ فرمایا ہے تیرے بھائی کا پیٹ جھوٹا ہے" اس نے پھر شہد پلائی تو اسے آرام آ گیا۔

اور تیسیر میں ہی شیخین اور ترمذی سے روایت ہے کہ: موت کے سوا کوئی بیماری ایسی نہیں مگر اس کی حَبَّةُ السَّوْدَا (کلونجی) میں ہے، اور جو روایت مسلم، احمد، ابو داؤد اور ترمذی میں ہے جسے ترمذی نے صحیح قرار دیا ہے وہ وائل بن حجر سے ہے کہ: طارق بن سوید الجعفی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شراب کے متعلق پوچھا تو آپ نے اس سے منع فرمایا وہ کہنے لگا: میں تو اسے دوا کے طور پر استعمال کرتا ہوں۔ آپ نے فرمایا: شراب دوا نہیں وہ تو خود بیماری ہے۔ اور جو حدیث مسلم اور ابو داؤد نے عوف بن مالک سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "ہم دور جاہلیت میں دم جھاڑ کیا کرتے تھے ہم نے کہا: اے اللہ کے رسول! آپ کا اس بارے میں کیا خیال ہے۔ آپ نے فرمایا دم جھاڑ سے کنارہ کشی کر لو۔ پھر فرمایا: اگر اس میں شرک کی کوئی بات نہ ہو تو کچھ حرج نہیں" اور ابو داؤد میں روایت ہے کہ: اللہ تعالیٰ نے بیماری بھی نازل کی اور اس کی دوا بھی۔ اور ہر بیماری کے لیے دوا ہے۔ سو علاج کرو مگر حرام سے علاج نہ کرو۔ شوکانی ؒ کہتے ہیں کہ اس روایت کی اسناد میں اسماعیل بن عباس ہے جو مجروح ہے۔ میں یہ سمجھا ہوں کہ جب وہ اہل شام سے حدیث بیان کرے تو وہ ثقہ ہے حالانکہ (بقیہ حاشیہ صفحہ پر)

اور ان علوم میں سے ایک فنون بلاغت کو خوش اسلوبی سے پیش کرنا اور فصاحت کے پہلوؤں پر غور کرنا اور کلام کے اسالیب میں تصرف ہے اور یہ ان کا بڑا پسندیدہ مشغلہ تھا پھر ان کے پاس قرآن کریم وہ کچھ لایا جس نے انہیں عاجز بنا دیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰٓى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا (۱۷/۸۸)	آپ کہہ دیجیے کہ اگر تمام انسان اور جن اس بات پر متفق ہو جائیں کہ اس قرآن کی مثل پیش کریں تو اس کی مثال نہ لا سکیں گے۔ اگرچہ وہ ایک دوسرے کے مددگار بھی بن جائیں۔

اور ان میں سے ایک ضرب الامثال (کہاوتوں) کا علم ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِيْ هٰذَا الْقُرْاٰنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ (۵۰/۵۸)	بلاشبہ ہم نے لوگوں کے لیے اس قرآن میں ہر طرح کی مثالیں بیان کر دی ہیں۔

مگر ایک کی مثال بیان نہیں کی اور وہ شعر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی نفی کی اور شریعت اس سے مبرا ہے۔

اللہ تعالیٰ کافروں کا حال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

اَئِنَّا لَتَارِكُوْٓا اٰلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُوْنٍ بَلْ جَآءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِيْنَ (۳۷/۳۷)	بھلا ہم اس شاعر اور مجنون کی خاطر اپنے معبودوں کو چھوڑ سکتے ہیں بلکہ وہ (رسول) تو حق لے کر آیا ہے اور (سابقہ) رسولوں کی تصدیق کرتا ہے۔

یعنی رسول شعر لے کر نہیں آیا کیونکہ وہ حق نہیں ہوتا۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَمَا عَلَّمْنٰهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْۢبَغِيْ لَهٗ (۳۶/۶۹)	ہم نے اس (رسول) کو شعر کی تعلیم نہیں دی اور یہ اس کے لائق بھی نہ تھا۔

پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد میں اس کے معنی یوں واضح کیے۔

وَالشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوٗنَ	اور شاعروں کے پیچھے تو گمراہ لوگ ہی لگتے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) وہ حجازیوں کے ہاں ضعیف ہے۔ اور یہ روایت اس نے شعلبہ بن مسلم الخثعمی سے روایت کی ہے جو شامی ہے ابن حبان نے اسے ثقات میں ذکر کیا ہے۔ یہ ذکر ابو عمران انصاری مولیٰ ابو الدرداء سے ہے۔ وہ اس کا قائد ہے اور وہ بھی شامی ہے۔

اَلَمْ تَرَ اَنَّهُمْ فِیْ کُلِّ وَادٍ یَّهِیْمُوْنَ وَاَنَّهُمْ یَقُوْلُوْنَ مَا لَا یَفْعَلُوْنَ (۲۶-۲۲۴)

ہیں۔ آپ دیکھتے نہیں کہ وہ کیسے ہر میدان میں سرگرداں پھرتے ہیں - اور وہ ایسی باتیں کہہ دیتے ہیں جنہیں وہ کر نہیں سکتے۔

تو معلوم ہوا کہ شعر کسی اصل پر مبنی نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ بے لذت سرایگی ہے اور ان کا فعل ان کی کے قول کی تصدیق نہیں کرتا۔ اور یہ بات شریعت کے پیش کردہ اصول کے خلاف ہے۔ مگر ایسی بات جسے اللہ نے مستثنیٰ کر دیا ہو۔

یہ نمونہ آپ کو متنبہ کرتا ہے کہ ہم جس شریعت پر گامزن ہیں وہ بالنسبت امی عربوں کے علوم کے طریق پر ہے۔

اور جہاں تک مکارم اخلاق سے متصف ہونے کا تعلق ہے تو یہ دیکھنا چاہیئے کہ ان لوگوں کو ابتداءً کن باتوں سے خطاب کیا گیا تھا۔ اور یہ بات ہم اکثر مکی سورتوں میں پاتے ہیں۔ اس لحاظ سے انہیں تسلی دی جاتی ہے اور جو ان کے اخلاق تھے ان کی تعریف کی جاتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِیْتَآئِ ذِی الْقُرْبٰی (الیٰ آخر) (۱۶/۹۰)

بیشک اللہ تعالیٰ عدل کا، احسان کا اور قرابتداروں کو دینے کا حکم دیتا ہے۔ تا آخر۔

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّکُمْ عَلَیْکُمْ اَلَّا تُشْرِکُوْا بِهٖ شَیْئًا وَّبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا (۶/۱۵۲)

آپ کہہ دیجیے کہ آؤ میں تمہیں پڑھ کر بتلاتا ہوں کہ تمہارے پروردگار نے تم پر کیا کچھ حرام کیا ہے۔ (اور وہ یہ ہے کہ) اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ بناؤ۔ اور والدین سے اچھا سلوک کرو۔ تا آخر۔

نیز فرمایا:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِیْنَةَ اللّٰهِ الَّتِیْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ (۷/۳۲)

آپ کہہ دیجیے کہ جو زینت اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے بنائی ہے اسے کس نے حرام کیا۔

نیز فرمایا:

قُلْ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْاِثْمَ

آپ کہہ دیجئے کہ میرے پروردگار نے تو ہر طرح کی فحاشی کو، خواہ وہ ظاہر ہو یا پوشیدہ حرام قرار

وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ (۷/۲۳) — دیا ہے اور گناہ کو بھی اور ناحق سرکشی کو بھی

نیز فرمایا:

قُلْ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْاِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ (۷/۲۳)

آپ کہہ دیجیے کہ میرے پروردگار نے تو ہر طرح کی فحاشی کو، خواہ وہ ظاہر ہو یا پوشیدہ حرام قرار دیا ہے اور گناہ کو بھی اور ناحق سرکشی کو بھی۔

اس مفہوم کی اور بھی کئی آیات ہیں

تاہم ان میں اولیٰ کو پہلے داخل کیا یعنی شرک کرنے اور اخروی امور کی تکذیب سے ممانعت اور ایسی ہی دوسری چیزیں جو کہ مقصود اعظم ہیں۔ اور ان چیزوں کو ان کے لیے باطل قرار دیا جنہیں وہ اعزاز اور اخلاق حسنہ سمجھتے تھے حالانکہ وہ ایسی نہ تھیں یا ان میں مفاسد تھے مگر ان کے وہم کے مطابق ان سے مصالح تربیت پاتے تھے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ (۵/۹۰)

یہ شراب، جُوا، بُت اور پانسے کے تیر تو محض شیطانی عمل کی گندگی ہیں۔ لہٰذا ان سے بچ جاؤ۔

پھر ان کے، اور خصوصاً شراب اور جوئے کے، مفاسد بیان کیے کہ ان سے آپس میں عداوت، دشمنی پیدا ہوتی ہے اور اللہ کے ذکر، اور نماز سے رکاوٹ بن جاتے ہیں۔ اور یہ فساد اس صلاح سے بہت زیادہ ہے جو انہوں نے گمان کی تھی۔ ان کے نزدیک شراب بزدلوں کو دلیر بناتی۔ بخیل کو خرچ کرنے پر ابھارتی اور کاہل لوگوں میں اُٹھان پیدا کرتی تھی۔ اسی طرح جُوا بھی ان کے ہاں پسندیدہ چیز تھی۔ کیونکہ وہ اس سے فقیروں اور مسکینوں کو کھلانے اور محتاجوں پر لطف و کرم کا قصد رکھتے تھے۔ جب کہ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں:۔

يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيْهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا۔

آپ سے شراب اور جوئے کے متعلق پوچھتے ہیں تو آپ کہہ دیجیے کہ ان دونوں میں مضرت بہت زیادہ ہے تاہم لوگوں کے لیے کچھ فائدے بھی ہیں۔ اور ان دونوں کی مضرت ان کے فائدے سے بہت زیادہ ہے۔

اور شریعت تو ساری کی ساری مکارم اخلاق کو اپنانے کی ہی تعلیم دیتی ہے۔ اسی لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْاَخْلَاقِ[1] میں تو محض مکارم اخلاق کو پورا کرنے کیلیے بھیجا گیا ہوں۔

تاہم ان مکارم اخلاق کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو ہر دلعزیز اہل دانش کے ہاں پسندیدہ یا اس کے قریب ہو، وہ لوگ ابتدائے اسلام میں ایسی ہی باتوں سے مخاطب کئے گئے تھے پھر جب اس میں وہ راسخ ہوگئے تو باقی باتوں سے اخلاقیات کو مکمل کیا اور وہ باقی باتیں ہی " دوسری قسم " ہے۔ ان میں سے کچھ ایسی ہیں جو پہلے وہلہ میں معقول معلوم نہیں ہوتیں تو انہیں موخر کر دیا۔ حتی کہ سود کو سب سے آخر میں حرام کیا اور ایسی ہی دوسری باتیں ہیں۔ اور یہ تمام باتیں مکارم اخلاق ہی کی طرف لوٹتی ہیں۔ اور یہ وہی باتیں جو اجمالی طور پر ان کے ہاں معروف تھیں[2]۔

آپ دیکھتے نہیں کہ ان کے ہاں دور جاہلیت میں ابتدا سے کچھ احکام[3] تھے جنہیں اسلام نے بحال رکھا جیسے قراض (مضاربت)، دیت کی مقدار، عاقلہ پر دیت کی ادائیگی، قیافہ کی بنا پر بچے کا الحاق، مشعر الحرام میں ٹھہرنا، خنثیٰ کے متعلق حکم، لڑکے کو لڑکی سے دوگنا وراثت ملنا، قسامت اور ایسی ہی کچھ دوسری باتیں ہیں جن کا علماء نے ذکر کر دیا ہے۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ شریعت نے اسی پر اکتفا نہیں کیا۔ حتی کہ انہیں توحید کے ایسے دلائل سے مخاطب[4]

---

[1] اگر عربوں کے لیے سرے سے مکارم اخلاق سے آشنا ہونے کا دستور ہی نہ ہوتا۔ پھر ان کے پاس رسول آیا جس سے اخلاقیات سے متعلق فضائل اور رذائل کی وضاحت کی تو رسول کی تصدیق کے بعد اس بات کی گنجائش نہ رہی کہ وہ مکارم کو اپنائیں۔ جیسا کہ وہ اس کے اصول میں غلطی کر جاتے تھے۔ جیسے لڑکیوں کو زندہ درگور کرنا، سود، شراب، لوٹ کھسوٹ وغیرہ ایسے رذائل ہیں جو ان میں جڑ پکڑ گئے تھے بالآخر اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت پر ایمان نے ان کی ان گندگیوں سے پوری پوری تطہیر کر دی لہٰذا اس امی شریعت کا ان مباحث سے کچھ تعلق نہ رہا۔ ہم امتوں میں سے کوئی ایسی امت نہیں پاتے مگر اس میں کچھ مکارم ہوتے ہیں تو کچھ رذائل بھی ہوتے ہیں۔ یہ عربوں کے دورِ جاہلیت کی خصوصیت نہیں۔ بلکہ ہر دورِ جاہلیت میں یہی صورت ہوتی ہے۔

[2] شاید ان میں کچھ باتیں اپنے باپ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے "وراثتاً" آئی تھی۔ جیسا کہ مؤلف بعد میں بیان کرے گا۔

[4] سب لوگوں سے کہ ایسے دلائل سے مخاطب کیا گیا جنہیں وہ پہچانتے تھے اور وہ زمین و آسمان سے متعلق تھیں الخ۔ یہ بات ان کے لیے خاص نہیں اور یہ واضح ہے۔

کیا گیا جنہیں وہ پہچانتے تھے یہ دلائل آسمان، زمین، پہاڑوں، بادلوں، پودوں، آخرت اور نبوت وغیرہ متعلق ہوتے تھے۔ اور چونکہ ان کے پاس انبیاء کی شریعتوں اور ان کے باپ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کا بھی کچھ حصہ باقی رہ گیا تھا۔ لہٰذا اسی جہت سے انہیں خطاب کیا گیا اور اس کی طرف دعوت دی گئی کہ جو کچھ محمد صلی اللہ علیہ وسلم لائے ہیں یہ بعینہٖ وہی کچھ ہے۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

مِلَّةَ اَبِيْكُمْ اِبْرٰهِيْمَ هُوَ سَمّٰىكُمُ الْمُسْلِمِيْنَ مِنْ قَبْلُ وَفِيْ هٰذَا (۷۸/۲۲) تم اپنے باپ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملت ہو۔ اس نے تمہارا نام مسلمان رکھا۔ پہلے بھی اور اس شریعت میں بھی تمہارا یہی نام ہے۔

نیز فرمایا:

مَا كَانَ اِبْرٰهِيْمُ يَهُوْدِيًّا وَّلَا نَصْرَانِيًّا (۶۷/۳) حضرت ابراہیم علیہ السلام نہ یہودی تھے اور نہ نصرانی۔

مگر ان لوگوں نے یہ سب کچھ بدل دیا، اضافے بھی کیے اور اختلاف بھی۔ تو اب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ ان کی درستی کے لیے طریقہ نازل ہوا اور انہیں بتلایا گیا کہ ان پر اللہ کے کیا کچھ انعامات ہیں جو اب بھی ہیں اور پہلے بھی تھے۔ انہیں جنت کی نعمتوں اور اس کی اقسام کی بھی خبر دی گئی۔ ایسی نعمتیں جو دنیا کی نعمتوں کے لحاظ سے معروف تھیں لیکن ان بدمستیوں اور آفات سے مبرّا ہوں گی جو دنیوی نعمات کا لازمہ ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

وَاَصْحٰبُ الْيَمِيْنِ مَا اَصْحٰبُ الْيَمِيْنِ فِيْ سِدْرٍ مَّخْضُوْدٍ وَّطَلْحٍ مَّنْضُوْدٍ وَّظِلٍّ مَّمْدُوْدٍ الی اخر الایات ۵۶/۲۸ اور داہنے ہاتھ والے کیا (ہی عیش میں) ہیں۔ وہ بے خار کی بیریوں، تہ بہ تہ کیلوں اور لمبے لمبے سایوں میں ہوں گے۔

اور جنت کے ماکولات و مشروبات کی یوں وضاحت کی جو ان کے ہاں معلوم تھی۔ جیسے پانی، دودھ، شراب، شہد، کھجور، انگور اور وہ تمام چیزیں جو ان کے ہاں معروف تھیں۔ البتہ اخروٹ بادام، سیب، ککڑی، سرسبز زمینوں اور عجمی علاقوں کے پھلوں کا ذکر نہیں کیا بلکہ فاکھہ کے لفظ میں اجمالی طور پر ان کا ذکر کر دیا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اُدْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ (آپ لوگوں کو) اپنے پروردگار کے راستہ

وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ (۱۶/۱۲۵) کی طرف حکمت اور نصیحت کے ساتھ بلایئے اور ان سے اس طور پر مباحثہ کیجیے جو بہتر ہو۔

گویا قرآن پورے کا پورا حکمت ہے اور بلاشبہ وہ لوگ حکمت کو جاننے والے تھے اور ان میں حکما موجود تھے۔ تو ان کے پاس ایسی حکمت آ گئی جس نے اپنی مثل لانے سے انہیں عاجز کر دیا۔ ان میں پند و نصیحت کرنے والے بھی موجود تھے جیسے قُسّ بن ساعدہ وغیرہ۔ تو آپ نے ان سے اسی انداز سے مباحثہ کیا جسے وہ پہچانتے تھے اور ان تینوں امورؒ کے بارے میں قرآن میں اور کلام عرب میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ معاملہ برابر ہے الّا یہ کہ قرآن کریم میں معروف خواص کی بنا پر اختصاص ہے (جو دوسروں کے کلام میں نہیں)۔

اور جو شخص اہل عرب کے حالات کا کھوج لگائے گا وہ معاملہ ایسا ہی پائے گا جیسا کہ بیان ہوا ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو واضح ہو گیا کہ امی شریعت نے وہ چیزیں خارج نہیں کیں جن سے عرب الفت رکھتے تھے۔

چوتھا مسئلہ

امی شریعت سے جو کچھ ثابت ہوا اور وہ اس شریعت کے اہل لوگوں یعنی عربوں کے مذاہب پر جاری ہے اس پر چند قواعد مبنی ہیں۔

ایک قاعدہ یہ ہے کہ قرآن کی جامع و مانع تعریف بیان کرنے میں اکثر لوگوں نے اپنے دعوئ میں

لہ حکمت وعظ اور جدل، جن پر خلقت کی ہدایت اور دعوت کی درستی موقوف تھی۔ اگرچہ ان کے ہاں اس دعوت میں قوت اور شیفتگی موجود نہ تھی۔ کیونکہ یہ دعوت ان کے عقائد کو ڈھاتی، معروف چیزوں کی درستی کرتی اور اللہ اکیلے کی راہ پر نئے انداز سے چلنے اور ان کے باہمی معاملات کے راستہ کی تمہید تھی۔ لہٰذا ضروری تھا کہ رسالت کے مقصد تک پہنچنے کے لیے یہ تینوں قوتیں اکٹھی ہوں اور یہ کسی صورت میں بھی ضروری نہ تھا کہ امی شریعت انہیں کے طور و طریق کے مطابق آتی۔ بلکہ اس کے امی ہونے کا وہی معنی ہے جسے ہم نے مسئلہ کی ابتدا میں پیش کر دیا ہے رہی یہ بات کہ شریعت ان کے پاس کیا کچھ لائی اور کیا نہ لائی تو اس کا اس بحث میں موقع نہیں اور نہ ہی کوئی بات اس پر موقوف ہے،

مبالغہ آمیزی سے کام لیا ہے۔ انہوں نے ہر علم کی نسبت قرآن کی طرف کردی جس کا متقدمین یا متاخرین نے ذکر کیا تھا یعنی علوم طبعیہ، ریاضیات[1]، منطق، علم الحروف اور جو کچھ ان فنون سے متعلق غور کرنے والوں نے دیکھا نیز ایسی ہی دوسری چیزیں ہیں ان سب کی نسبت قرآن کی طرف کردی جب ہم اس دعویٰ کو گزشتہ تصریحات پر پیش کرتے ہیں۔ تو یہ درست ثابت نہیں ہوتا۔ سلف صالحین، جو صحابہ تابعین اور تبع تابعین سے تعلق رکھتے ہیں، ہی قرآن کو اس کے علوم کو اور جو کچھ اس میں موجود ہے، سب سے زیادہ جانتے تھے۔ ان سے ہمیں کوئی ایسی چیز نہیں پہنچی جس سے معلوم ہو کہ انہوں نے اس دعویٰ کے متعلق گزشتہ بیان کے ماسوائے[2] کچھ کلام کیا ہو۔ اور جو کچھ اس بیان سے احکام تکلیفیہ، احکام آخرت اور ان کے متعلقات سے متعلق ثابت ہوتا ہے۔ اگر ان سلف صالحین نے اس دعویٰ میں کچھ غور و خوض کیا ہوتا تو وہ یقیناً ہم تک پہنچتا اور اس مسئلہ میں ہماری رہنمائی کرتا۔ لیکن ایسا ہوا ہی نہیں۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہیں ایسا کوئی دعویٰ نہ تھا۔ دلیل یہ ہے کہ قرآن میں اس چیز کو ثابت کرنے کا قصد[3] نہیں کیا گیا جو کچھ یہ لوگ گمان کرتے تھے۔ ہاں قرآن میں اہل عرب کے علوم کی جنس کے علوم موجود ہیں۔ یا جو کچھ بھی عربوں کی معروف باتوں پر مبنی ہے[4] جس سے اہل دانش تعجب کرتے ہیں۔ اور ان تک ذہین عقلوں کی رسائی ممکن نہیں سوائے اس کے کہ اسی کے نشانات سے رہنمائی اور اس کے نور سے روشنی حاصل کی جائے پھر اگر ان میں سے کوئی چیز بھی نہ ہو تو رسائی نہیں ہو سکتی[5]

---

[1] یعنی ہندسہ کی ریاضیات وغیرہ۔

[2] اس سے پہلے مسئلہ میں۔

[3] ان علوم کونیہ میں سے کسی چیز کو برقرار رکھنے میں قرآن کا عدم قصد ظاہر ہے۔ کیونکہ وہ اس کا مقصود نہیں۔ رہی یہ بات کہ قرآن نے توحید پر دلائل کے سلسلہ میں اس انداز کو کیوں اختیار نہیں کیا جس پر اس کے ادراک کی وسعت اور اس کی معرفت کے پختہ ہونے کا انحصار ہے جبکہ وہ عربوں کے ہاں معروف نہ تھا، تو یہ بات محل نظر ہے۔

[4] جیسے ایسا جھگڑا جس میں عربوں کے معروف مقدمات لیے گئے ہوں۔ بلکہ ان کے غیروں کے بھی، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وفی الارض قطع متجاورات (۱۳/۴) (اور زمین کے قطعات ایک دوسرے کے ساتھ ملے ہوئے) کیونکہ اگر استدلال اور مباحثہ کے لیے افکار کا رخ اس طرف نہ ہو تو غالب آنے والی عقلیں اس تک نہ پہنچ سکیں۔

[5] کیا قرآن میں جنت کی نعمتوں اور دوزخ کے عذاب کے جو اوصاف بیان کئے گئے ہیں اور وہ عربوں کے ہاں معروف تھے تو کیا پوری دنیا میں معروف نہیں۔ نیز کیا اسراء اور معراج کی قسم کی چیزیں عربوں کے ہاں معروف تھیں؟ رہی (بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰۱ پر)

یہ لوگ اپنے دعویٰ پر اکثر اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (۱۶/۸۹)
اور ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی ہے جس میں ہر چیز کا بیان ہے۔

اور اس آیت سے بھی۔

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ (۶/۳۸) ہم نے اس کتاب میں کسی چیز کی کمی نہیں رکھی۔

اور اسی طرح کی دوسری آیات سے، نیز سورتوں کے فواتح (حروف مقطعات) سے بھی جنہیں اہل عرب جانتے ہی نہ تھے، اور اس بیان سے بھی جو لوگوں سے فواتح کے متعلق منقول ہے۔ اور یہ کچھ اکثر حضرت علی رضی اللہ عنہ وغیرہ سے بیان کیا جاتا ہے۔

مفسرین کے نزدیک آیات سے مراد صرف وہ کچھ ہے جو احکام تکلیف و تعبُّد سے متعلق ہو۔ یا پھر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد:

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ (۶/۳۸)
ہم نے اس کتاب میں کسی چیز کی کمی نہیں چھوڑی۔

میں کتاب سے مراد ہی لوح محفوظ ہے۔ لوح محفوظ کے متعلق بھی سلف صالحین نے یہ ذکر نہیں کیا کہ اس میں تمام علوم عقلیہ اور نقلیہ موجود ہیں۔

رہے سورتوں کے فواتح تو ان کے متعلق لوگ کہتے ہیں کہ ان کا تقاضا یہ ہے کہ عرب انہیں جانتے ہوں، جیسے جمل کے اعداد کو وہ اہل کتاب کی وساطت سے جانتے تھے جس حد تک کہ اصحاب سیر نے اس کا ذکر کیا ہے۔ یا یہ فواتح ان متشابہات سے ہیں جنہیں اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ وغیر ذالک تو ہی ان حروف کی ایسی تفسیر جو معروف[1] نہ ہو تو وہ تفسیر نہیں۔ نہ ہی متقدمین سے کسی نے اس کا دعویٰ کیا ہے لہٰذا جو لوگ ایسا دعویٰ کرتے ہیں ان کے پاس کوئی دلیل نہیں اور اسی بارے میں جو کچھ حضرت علی وغیرہ سے منقول ہے وہ ثابت نہیں۔ لہٰذا قرآن کی طرف ایسے علوم کی نسبت کرنا جس کا وہ مقتضی نہیں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اصل موضوع کی بات تو یہ تسلیم شدہ بات ہے کہ کتاب اللہ کے فہم میں اسے ایسے تکلف پر محمول کرنا درست نہیں جن کی علوم کونیہ کی انواع میں سے تشریع و ہدایت کے سلسلہ میں ضرورت ہی نہیں ہوتی لیکن عربوں کے ہاں شارٹ کٹ کے طور پر جو کچھ یہ علوم تھے یا وہ ان سے مالوف تھے ان کی طرف نہ کوئی راہ ہے اور نہ اس کی ضرورت ہے (حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] یعنی اس کے فہم سے اس بنا پر کہ وہ حقائق کے اسرار و رموز ہوں یا حوادث جو حاصل ہوں یا جو آئندہ پیش آجائیں جس طرح کے اسرار و رموز کی طرف علامہ آلوسی نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں اشارہ کیا ہے۔

جائز نہیں ہے۔ جیسے یہ صحیح ہے کہ قرآن جس بات کا مقتضی ہے اس کا انکار کر دیا جائے۔ اور ہر وہ علم جو خصوصاً عربوں کی طرف منسوب ہے، قرآن کے سمجھنے میں ان علوم سے استعانت میں اختصار واجب ہے احکام شرعیہ میں جو علم ودیعت کیا گیا ہے۔ اسی ذریعہ سے اس تک پہنچا جا سکتا ہے۔ لہٰذا جو شخص اس طرح

لہ اگر مؤلف خاص کر عربوں کے بجائے لوگوں کی اکثریت کہتا تو بہتر تھا۔ کیونکہ خطاب تو ان سب کو ہے جنہیں یہ شریعت پہنچے۔ یقیناً اس کا کچھ حصہ ایسا بھی ہے جو عربوں کی طرف نسبت ہونے کے بغیر بھی سمجھا جاتا ہے۔

جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔

بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً فَرُبَّ مُبَلَّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ۔ — مجھ سے اگر ایک آیت کا بھی کسی کو علم ہو تو دوسرے تک پہنچا دے۔ کیونکہ بسا اوقات سننے والے سے وہ شخص زیادہ محافظ ہوتا ہے جسے بات پہنچے۔

اسی لیے جو کچھ علم حیوانات کی نسبت پہلے گزر چکا ہے مولف نے اسے نقل نہیں کیا جسے عرب تاریخ طبیعی کا نام دیتے ہیں۔ اس نے کسی کے متعلق یہ بھی نقل نہیں کیا کہ وہ اس علم میں مشغول رہا۔ لیکن یہ یاد رہے کہ اس مقام پر مؤلف جب عرب کی بات کرتا ہے تو اس سے مراد صرف وہ لوگ عرب ہوتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھے۔ مولف کی رائے کے مطابق ہمارے لیے جائز نہیں کہ مثلاً ہم سورہ نحل کی ان دو آیتوں کے فہم تک پہنچیں جن میں دودھ اور شہد کے بننے اور ہمارے پروردگار کی صنعت کے عجائب کا ذکر ہے۔ مکھی اور دودھ دینے والے جانوروں کی زندگی کے علم کے بغیر ان آیات کے فہم تک پہنچنا ہمارے لیے جائز نہیں بنتا حالانکہ ان دو آیات کے آخر میں قرآن میں جس عبرت اور نصیحت کی طرف اشارہ ہے اس کا پورا ہونا ممکن نہیں۔

ان آیات کا آخر یہ ہے۔

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (۱۶/۶۹) — بے شک اس میں غور و فکر کرنے والوں کے لیے نشانی ہے۔

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (۱۶/۶۷) — بیشک اس میں سوچنے والوں کے لیے نشانی ہے۔

اور یہ بات شہد اور دودھ کے بننے کی معرفت کے بغیر علی وجہہ مکمل نہیں ہو سکتی اور یہ مکھی وغیرہ کی زندگی کے علم سے متعلق ہے۔ اسی طرح فیہ شفاء للناس کا فہم بھی اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک یہ معرفت حاصل نہ ہو کہ شہد کن کن امراض کو درست کرتی ہے تاکہ ان کا علم ہو اور کن بیماریوں میں درستی کے بجائے نقصان دیتی ہے اور اس پر یہ بات ترتیب پاتی ہے کہ الناس میں ال جنس کا یا عموم کا ہے۔ اور واقع یہ ہے کہ اللہ کی کتاب سب لوگوں کے لیے ہے جس سے ہر شخص اپنی استعداد اور ضرورت کے مطابق اخذ کرتا ہے۔ ورنہ عرب خود بھی قرآن کے فہم میں برابر نہ ہوتے۔ حالانکہ ایسی نہیں۔ کیا آپ حضرت علی کے اس قول کو نہیں دیکھتے الا فہماً یعطاہ الرجل فی کتاب اللہ۔ یا وہ فہم جو کتاب اللہ کے بارے کسی کو عطا کیا گیا ہے۔

کے سامان کے بغیر اسے طلب کرے گا وہ فہم قرآن میں بھٹک جائے گا۔ اور اس میں اللہ اور اس کے رسول پر اتہام لگائے گا۔ واللہ اعلم اور توفیق تو اسی سے ہے۔

فصل

اور ایک قاعدہ یہ ہے کہ شریعت کو سمجھنے کے لیے اُمیوں کی معروف باتوں کا اتباع ضروری ہے وہ عرب لوگ تھے جن پر انہی کی زبان میں قرآن نازل ہوا۔ اگر عربوں کی زبان میں عرف مستقل ہو تو شریعت سمجھنے میں اس سے کج روی درست نہ ہوگی۔ اور اگر ان کا عرف نہ ہو تو قرآن کے فہم میں ایسی راہ چلنا جو ان کے ہاں معروف نہ ہو، درست نہ ہوگا۔

یہی بات معانی، الفاظ اور اسالیب میں جاری ہے۔ اس کی مثال عرب کا دستور ہے۔ آپ یہ نہ دیکھیں گے کہ معانی کی محافظت کے دوران الفاظ کی بندش قبول کی جاتی ہو۔ اگرچہ الفاظ کا بھی لحاظ رکھا جاتا ہے۔ اس صورت میں دونوں باتوں میں سے کوئی بھی بات ایک دوسرے کے لیے لازم نہیں سمجھی جاتی۔ بلکہ معانی کو کبھی ایک لفظ پر بنا کر لیا جاتا ہے اور کبھی دوسرے پر۔ اور یہ بات کلام کی صحت اور اس کی استقامت کو مجروح نہیں بناتی۔

کئی باتیں اس پر دلیل ہیں۔

پہلی چیز: کثیر الاستعمال قانونی احکام اور جاری رہنے والے ضوابط کے کلام میں اکثر کسی لفظ کو خارج کر دیا جاتا ہے[1]۔ اور یہ بات ایسی نثر کی عبارت، جو نظم[2] کے طریق پر ہو، میں بھی اکثر جاری ہے خواہ اس کی ضرورت نہ بھی ہو۔ اور اپنے مقصد میں اس لفظ کا ترک اولیٰ سمجھا جاتا ہے۔ اور یہ چیز عربوں کے کلام میں نہ کم ہے اور نہ ضعیف، بلکہ قوی اور کثیر ہے۔ اگرچہ دوسری طرز کا کلام اس سے زیادہ ہے۔

---

[1] یعنی اس چیز کا قرآن میں جاری ہونا درست ہے کہ وہ شاذ و نادر نہ ہو جو فصاحت میں خلل ڈالے۔ اگر ایسی بات ہو تو اگرچہ یہ کلام عرب میں جاری ہے، اسے کتاب اللہ میں کہنا درست نہیں۔

[2] یعنی کثیر الاستعمال قیاس کے مخالف باتوں کو جائز بنانے میں جیسے غیر منصرف کو منصرف بنا دیا۔ اور الف مقصورہ کو ممدودہ یا ممدودہ کو مقصورہ بنا دینا۔ حالانکہ یہ بات وزن کی ضرورت کے لیے شعر میں جائز ہے لیکن نثر میں ایسی ضرورت نہیں ہوتی۔ گویا مؤلف کا قول وجوبیا نھا بیان کے لیے عام پر عطف خاص ہے۔

دوسری چیز: ان لوگوں کی مرادف یا مقارب الفاظ کے استعمال میں بے نیازی ہے۔ اور جب مطلوبہ معنی اپنی استقامت پر ہو تو اس چیز کو نہ اختلاف سمجھا جاتا ہے، نہ اضطراب اور قرآن کے سات طرز پر نازل[1] ہونے میں جن سے یہ طرز کافی وشافی ہے اس کی دلیل موجود ہے اور اس مفہوم کی بہت سی مثالیں احادیث سے اور قرآن کو سمجھنے والے اسلاف سے مل جاتی ہیں۔ قاری حضرات ان روایات کو صحیح سمجھ کر ان پر عمل کرتے رہے ہیں جو ان کے نزدیک قرآن کے موافق ہیں۔ اور وہ قرآن کو بغیر کسی شک اور اشکال کے اسی طور پر پڑھتے ہیں۔ اگرچہ بادی النظر میں ان دونوں قراتوں میں معنی کا اختلاف معلوم ہو رہا ہو، کیونکہ کلام کا معنیٰ از اول تا آخر اپنی استقامت پر رہتا ہے۔ اور خطاب کے مقصود کے لحاظ سے اس میں تفاوت نہیں ہوتا۔ اس کی مثالیں مَالِكِ (مالک) اور مَلِكِ (بادشاہ ۱/۴)، وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ (اور وہ اپنے آپ ہی کو دھوکا دیتے ہیں) اور مَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ (اور وہ آپس میں ایک دوسرے کو دھوکا دیتے ہیں)، (۲/۹) لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا (اور ہم انہیں جنت کے بالاخانوں میں جگہ دیں گے) اور لَنُثْوِيَنَّهُم مِّنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا (ہم انہیں جنت کے بالاخانوں میں جگہ دیں گے) (۲۹/۵۸) اور ایسی بہت سی مثالیں ہیں[2] کیونکہ ان سب مثالوں میں مفہوم کے لحاظ سے چنداں فرق نہیں جس کا خطاب میں ارادہ کیا گیا ہے۔ اور یہی اہل عرب کی عادت تھی۔

آپ دیکھتے نہیں جو ابن جنی نے عیسیٰ بن عمر سے بیان کیا اور اسے دوسروں نے بھی بیان کیا ہے اس نے کہا میں نے ذوالرمہ کو یہ شعر پڑھتے سنا۔

وَظَاهِرْ لَهَا مِنْ يَابِسِ الشَّخْتِ وَاسْتَعِنْ عَلَيْهَا الصَّبَا وَاجْعَلْ يَدَيْكَ لَهَا سِتْرًا[3]

---

[1] اس سے مراد ایک لفظ کو دوسرے سے تبدیل کرنا ہے۔ جیسے مثال کے طور پر تلبثوا اور تثبتوا۔

[2] جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد لتزول منہ الجبال (۴۶/۱۴) (تاکہ اس سے پہاڑ ٹل جائیں) میں لام کسرہ کے ساتھ ہو تو تعلیل کے لیے ہوگا اور فتح کے ساتھ ہو تو اس صورت میں جدا کرنے والا ہوگا۔

[3] شخت یعنی پتلی پتلی لکڑیاں۔ اور میں نے کتب ادب میں اس بیت پر کوئی حاشیہ نہیں دیکھا۔ اس بیت میں مستعمل ضمائر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی بدوی کے ایندھن سے آگ روشن کرنے سے کنایہ ہے جو آگ بھڑکانے میں ہوا سے مدد چاہتا ہے۔ پھر آگ سینکنے کے لیے اس کے پاس بیٹھ جاتا ہے اور اپنے ٹھنڈے ہاتھوں اور اس کی اطراف کو اس سے گرم کرتا ہے۔

ترجمہ: اور آگ کی پتلی پتلی خشک لکڑیوں سے مدد کر اور ہوا سے تعاون طلب کر اور اس سے اپنے ہاتھوں کو (سینک کر) چہرے سے پردہ کر۔ میں نے کہا: تم نے مجھے جو شعر سنایا ہے اس میں (بھوکا) سخت محتاج (چاہیئے تھا۔ اس نے کہا: یابس (خشک) اور بائس ایک ہی بات ہے آپ دیکھتے ہیں جو ذوالرمہ نے بوس اور بیس کے درمیان اختلاف کا کچھ خیال نہیں کیا۔ کیونکہ دونوں صورتوں میں بیت کا معنی قائم رہتا ہے اور دونوں طرح سے درست ہے۔ اور ابو العباس الاحول کی روایت میں کہا ہے کہ بوس (بھوک، محتاجی) اور بیس (خشکی) ایک ہی بات ہے۔ یعنی کلام کے مطلب کے لحاظ سے نہ کہ لغوی تفسیر[1] کے لحاظ سے۔ اور احمد بن یحیی کہتے ہیں کہ مجھے ابن الاعرابی نے یہ شعر سنایا:

وَمَوضِعِ زِبْرٍ لَا اُرِیْدُ مَبِیْتَہٗ   کَاَنِّیْ بِہٖ مِنْ شِدَّۃِ الرَّوعِ آنِسُ

ترجمہ: شیر کی کچھار میں سونا نہیں چاہتا گویا کہ میں شدت خوف سے اس سے انہیں حاصل کر رہا ہوں۔

تو اسے اس کے ساتھیوں میں سے ایک بزرگ نے کہا۔ جو شعر آپ نے سنایا ہے وہ اس طرح نہیں بلکہ "وَمَوضِعِ ضِیقٍ"، چاہیئے۔ تو اس نے کہا سبحان اللہ! تم اتنی مدت ہمارے ساتھ رہے اور اتنا بھی نہیں جانتے کہ زبر اور ضیق ایک ہی بات ہے؟[2] ان لوگوں کے اشعار مختلف روایا اور متباین الفاظ کے طور آئے ہیں، جن سے مجموعی طور معلوم ہوتا ہے کہ وہ بالخصوص ایک ہی لفظ کا التزام نہیں کرتے تھے اور وہ اس لفظ کے مقارب یا مرادف لفظ کے استعمال کو عیب یا ضعف شمار نہیں کرتے تھے۔ ہاں ایسے خاص مقامات جہاں ایسے مرادف یا متقارب الفاظ کے معنی ہی دوسرے مفہوم پر محمول ہوں وہاں ایسا نہیں کرتے تھے۔ بہرحال جیسا کہ گزر چکا، ان کا معروف طریقہ یہی تھا۔

تیسری چیز یہ ہے کہ کبھی لفظ کے احکام میں غفلت برتی جاتی ہے اگرچہ مجموعی طور پر اس لفظ کا اعتبار کیا جاتا ہے جیسا کہ وہ لوگ مطلقاً ضمیر مرفوع متصل پر عطف کو برا سمجھتے ہیں اور اس بات میں فرق نہیں کرتے کہ وہ کس چیز کے لیے ہے اور کس کے لیے نہیں۔ گویا قمتُ وزیدٌ بھی ایسے ہی برا ہے جیسے

---

[1] بوس کا مادہ شجاعت میں شدت وغیرہ پر گھومتا ہے۔ یبس کا رطوبت کے بعد خشک ہونے پر اور نرمی کی ضد سختی شدت اس کے لیے لازم ہے۔ گویا یہ دونوں ایک دوسرے سے غیر بھی ہیں اور ایک دوسرے کو لازم بھی۔

[2] زبر میں ضیق کے لیے مناسب معنی شیر کی کچھار ہے۔

قام د زید۔ اور آخر میں عمود اور یعود کو بغیر کسی ناپسندیدگی کے اکٹھا کر لیتے ہیں اور عمود کی داؤ آواز کو لمبا کرنے کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے۔ اور سعید اور عمود کو ان دونوں میں آواز کے اختلاف کے باوجود اکٹھا کر لیتے ہیں۔ احکام لطیفہ میں اس سے ملتی جلتی مثالیں ملتی ہیں جن میں نظری قیاس ایسے الفاظ کا تقاضا کرتا ہے لیکن الفاظ کے بارے میں یہ غفلت اور دوری اعراض کی جانب ہوتی ہے۔ اور یہ کچھ زبان کی تنقیح کے بارے میں گہرائی تک نہ پہنچنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔

اور چوتھی چیز یہ ہے کہ عربی زبان دانوں کے ہاں اس کلام کو قابل تعریف سمجھا جاتا ہے جو تکلف اور تصنع سے دور ہو۔ اسی لیے جب کوئی عربی شاعر تنقیح میں مشغول ہو جائے تو اس سے کچھ قبول کرنے میں اختلاف کیا گیا ہے۔ اصمعی شاعر پر اسی غلطی کا عیب لگایا جاتا ہے جس کا میں نے یہ کہہ کر عذر پیش کیا کہ "میں نے اس کے سب شعر اچھے ہی پائے ہیں۔ پھر مجھے معلوم ہوا کہ وہ تصنع سے کام لیتا تھا۔ اور ایسا شاعر طبعی شاعر نہیں ہوتا۔

طبعی شاعر تو وہ ہوتا ہے کہ اچھا برا جو کچھ بن سر آئے فی البدیہہ کہہ دے۔ اور جو کچھ وہ کہے گا وہی اہل زبان کے نزدیک اس کا انداز اور خوشگوار طریق ہوگا۔ مختصراً اس معنی پر بہت سے دلائل ہیں اور جو کوئی کلام عرب کی چھان پھٹک کریگا وہ علم کی بنا پر اس سے واقف ہو جائے گا۔

جب یہ صورت ہے تو متکلم کے لیے یہ درست نہیں کہ وہ عربی زبان سے گنجائشیں نکال کر اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت میں تکلف سے کام لے[1]۔ جن کی عربی زبان میں گنجائش نہ ہو بلکہ اسے وہی معنی لینے چاہئیں جو عرب لوگ لیتے ہیں اور عربی زبان کی حد تک ہی اسے رک جانا چاہیئے۔

فصل

اور ان میں سے ایک قاعدہ یہ ہے کہ قرآن کو سمجھنے سمجھانے کا وہی طریق درست ہو سکتا ہے جو تمام عرب کے لیے عام ہے۔ لہٰذا اس میں الفاظ و معانی کے تناسب سے بڑھ کر تکلف نہ کرے کیونکہ سب لوگ فہم میں اور اس پر عمل پیرا ہونے میں نہ تو ایک حال پر ہیں اور نہ متقارب ہیں۔ وہ اکثریتی یا

---

[1] یہاں دو پچھلی وجوہ میں غور و فکر کا نتیجہ نہیں۔ بلکہ قرآن اور حدیث میں بعض الفاظ کے احکام میں جو جھول ہے اس میں غور و فکر کا نتیجہ ہے یا جو کچھ اچھا برا منہ پر آ گیا وہ کہہ دینے کی بات ہے۔ اور غالباً یہ بات کتاب و سنت میں اصل نہیں بن سکتی۔ اور جب یہ صورت ہے تو ان دونوں وجہوں کو اس مقام سے حذف کر دینا مناسب ہے۔

اس سے قریبی امور میں ہی متقارب ہو سکتے ہیں اور اسی طور پر اس دنیا میں ان کے مصالح جاری ہیں۔ وہ اپنے کلام اور اپنے کلام میں گہرائی تک جانے کے لحاظ سے متقارب نہیں ہوتے مگر اس حد تک جو ان کے مقاصد میں خلل انداز نہ ہو۔ الا یہ کہ وہ لوگوں کے خاص طبقہ کے لیے کسی امر خاص کا قصد کریں۔ تو یہ بات پیچیدہ کنایوں اور دُور کے رموز کی طرح ہو گی جو کہ لوگوں کی اکثریت سے مخفی رہتے ہیں۔ اور اس شخص سے پوشیدہ نہیں ہوتے جس سے ان کا قصد کیا جائے ورنہ وہ عربوں کے معروف کے حکم سے خارج ہوں گے۔

اسی طرح اسے لازم ہے کہ وہ کتاب وسنت کے فہم کو تمام عرب کے مشترکہ معانی کے مطابق رکھے اسی لیے قرآن کو سات[1] طرح پر اتارا گیا۔ اس میں لغات کا اشتراک ہو جاتا ہے حتیٰ کہ عرب کے سب قبائل اسے سمجھ جاتے ہیں۔

علاوہ ازیں تکلیف سے متعلق اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اسے اس طریق سے نہ نکالا جائے کیونکہ کمزور طاقتور جیسا نہیں ہوتا۔ نہ ہی چھوٹا بڑے جیسا اور عورت مرد جیسی ہوتی ہے۔ بلکہ عادت جاریہ کے مطابق ہر ایک کے لیے ایک حد ہے جہاں تک وہ جا سکتا ہے۔ لہٰذا علماء نے وہی کچھ قبول کیا جس پر قدرت رکھنے میں جمہور مشترک ہیں۔ انہوں نے اپنے اسی طریق کو قائم رہنے والی حجت اور اچھی نصیحت وغیرہ سے لازم قرار دیا۔ اور اگر اللہ چاہتا تو لوگوں کے لیے وہ کچھ لازم کر دیتا جس کی وہ طاقت نہیں رکھتے۔ اور حجت قائم کرنے، برہان لانے اور وعظ وتذکیر کرنے کے بغیر ہی لوگوں کو مکلّف بنا دیتا۔ اور ان کے ذمہ ایسا فہم لگا دیتا جس کو وہ سمجھ ہی نہ سکتے یا وہ ایسے علم کا مکلف بنا دیتا جسے وہ بیان نہ سکتے تو اس سے سوال نہیں، اللہ تعالیٰ پر کوئی پابندی نہ تھی۔ کیونکہ بادشاہ کی حجت تو قائم ہوتی ہے۔

---

[1] سات حروف کے متعلق سب سے بہتر وضاحت جو میں نے دیکھی ہے وہ ہے جسے نوری نے طیبہ کی شرح میں اس کتاب کے مقدمات میں ذکر کیا ہے۔ اس نے اس بحث میں امالہ، ترقیق اور حروف کی صفات میں سے کسی چیز کو شمار نہیں کیا۔ بلکہ وہ سات اقسام کسی لفظ کے حذف یا زیادتی کی طرف راجع ہیں جیسے تجری تحتہا الانہر میں تحتہا کے بجائے من تحتہا اور ایک لفظ کی حرکت دوسرے سے تبدیل کرنے کی طرف جیسے تبینوا کے بجائے تثبتوا۔ اور لفظ کی تقدیم وتاخیر اور ایک لفظ کی حرکت دوسرے سے بدل دینا جس کی وجہ سے اگرچہ معنی بدل جائیں مگر دونوں معنی درست اور مراد درست ہو، آخر تک اس نے ایسے ہی امور کا ذکر کیا ہے۔

قُلْ فَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ (۶/۱۴۹) آپؐ کہہ دیجیے کہ خدا ہی کی حجت غالب ہے۔

لیکن اللہ سبحانہ نے انہیں اس انداز سے مخاطب کیا جو ان کے ہاں معروف تھا۔ اور اس حد تک ہی مکلف بنایا جتنی وہ قدرت رکھتے تھے۔ اور ان دوران اتنی غذا دی جو ان کی ٹیڑھ کو سیدھا رکھ سکے، ان کے ضعیف کو قوی بنا دے اور ان کے عزائم کو ابھارے۔ خواہ وہ یہ کام بھی وعدہ سے کرے۔ کبھی وعید اور کبھی اچھی نصیحت سے اور گزری ہوئی امتوں اور قوموں میں عادات کے دستور وغیرہ سے جو اس کے مفہوم سے متعلق ہیں۔ حتیٰ کہ انہوں نے جان لیا کہ وہ اس کام میں میں مشترک ہے۔ اور وہ صرف اسی کام میں مشترک ہیں جس کے اٹھانے کی ان میں ہو۔ اور اللہ نے ان پر مزید مہربانی یہ کی کہ پہلوں کی نسبت ان پر تکلیف کا بار ہلکا کر دیا۔ ان پر اللہ کی طرف سے فضل اور نعمت جاری ہے اور اللہ تعالیٰ جاننے والا اور حکمت والا ہے۔

اور ترمذی نے حضرت ابی بن کعبؓ سے تخریج کی اور اسے صحیح قرار دیا۔ حضرت کعب کہتے ہیں۔ کہ حضرت جبریل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملے تو آپ نے فرمایا، " اے جبریل! میں امی لوگوں کی امت کی طرف مبعوث ہوا ہوں۔ ان میں بوڑھیاں بھی ہوں اور پیر فرتوت بھی، لڑکے بھی ہیں اور لڑکیاں بھی اور مرد ایسے ہیں جو قطعاً کتاب پڑھ نہیں سکتے ؟ تو جبریل نے فرمایا کہ قرآن سات حرفوں پر اتارا گیا ہے [۲]

حصل یہ ہے کہ اس مقام کے متعلق شریعت کو سمجھنے کا طریق ایسا ہونا چاہیئے جو اکثریتی اشتراک کے مطابق ہو اور اس میں امیوں کے لیے بھی ایسی ہی گنجائش ہو جیسی دوسروں کے لیے ہو۔

فصل

اور ایک قاعدہ یہ ہے کہ خطاب میں پھیلے ہوئے معانی کا خیال رکھنا چاہیئے کیونکہ وہی مقصود اعظم ہے اس لیے کہ عرب صرف معانی پر توجہ دیتے ہیں۔ اسی لیے ان کے الفاظ درست ہو جاتے ہیں۔ اور یہ اصل اہل عرب کے ہاں جانی پہچانی ہے۔ الفاظ تو صرف مرادی معنی کے حصول کا ذریعہ

---

[۱] یعنی ان کی کجروی۔

[۲] اسے ترمذی نے انہی الفاظ سے نکالا مگر اس میں لفظ امت کا ذکر نہیں کیا اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

ہوتے ہیں حقیقتاً معنی ہی مقصود ہوتے ہیں تاہم سارے معانی بھی مقصود نہیں ہوتے ہیں کبھی انفرادی معانی کی پرواہ نہیں کی جاتی جب کہ اس کے بغیر ترکیبی معنی سمجھے جا سکتے ہوں۔ جیسا کہ ذوالرمۃ نے سبائس اور یابس" کے بارے میں پرواہ نہ کی تھی کیونکہ ایسی صورت میں بھی حاصل معنی سمجھا جا سکتا تھا۔

اس سے جامع اسمٰعیلی کی وہ روایت واضح ہو جاتی ہے جس کی اس نے صحیح بخاری پر تخریج کی ہے۔ انس بن مالک کہتے ہیں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے جب دَفَاکِھَۃً وَّاَبًّا (اور میوے اور چارہ) پڑھا تو کہنے لگے" یہ ابّ کیا ہے؛ پھر خود ہی کہنے لگے" ہم یہ جاننے کے مکلف نہیں" یا یوں کہا: ہمیں اس کرید کا حکم نہیں دیا گیا"۔ اسی جامع اسمٰعیلی میں حضرت انسؓ ہی سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت عمر بن الخطاب سے ہی فَاکِھَۃً وَّاَبًّا کے متعلق پوچھا تو آپ نے فرمایا!" ہمیں تکلف اور گہرائی میں جانے سے منع کیا گیا ہے۔ اور صنیع کے لیے آپ کی تادیب بھی مشہور ہے جب کہ وہ سورہ المرسلات اور والصافات اور ایسی ہی دوسری سورتوں سے متعلق بہت سوال کیا کرتا تھا۔

ان سب باتوں سے ظاہر ہے کہ ان سے صرف اس لیے منع کیا گیا ہے کہ مجموعی طور پر ترکیبی معنی معلوم ہو جاتے ہیں، نہ ہی ایسی چیزوں کے سمجھنے پر تکلیفی حکم مبنی ہوتا ہے۔ کیونکہ اہم باتوں کو چھوڑ کر ایسی باتوں میں مشغول ہونا ہی تکلف ہے۔ اسی لیے شریعت میں یہ اصل صحیح ہے۔ اور اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد متنبہ کرتا ہے۔

لَیْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْھَکُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ (۲/۱۷۷) — یہ کوئی نیکی نہیں کہ تم اپنا رخ مشرق اور مغرب کی طرف پھیر لو۔

گویا اگر افرادی لفظ کے فہم پر ترکیبی فہم موقوف ہوتا تو تکلیف نہ ہوتا بلکہ یہ اس کی طرف مجبوری ہوتی جیسا کہ درج ذیل آیت کے متعلق حضرت عمرؓ خود روایت کرتے ہیں۔

اَوْ یَاْخُذَھُمْ عَلٰی تَخَوُّفٍ (۱۶/۴۷) — یا انہیں گھٹا گھٹا کر پکڑ لے۔

تو آپ نے برسر منبر لوگوں سے اس آیت کے متعلق پوچھا تو ہذیل قبیلہ کا ہے ایک آدمی نے آپ سے کہا کہ: ہمارے ہاں تَخَوُّف کا مطلب تَنَقُّص ہے۔ پھر یہ شعر پڑھا۔

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْھَا تَامِکًا قَرِدًا — کَمَا تَخَوَّفَ عُوْدَ النَّبْعَۃِ السَّفَنُ[1]

ترجمہ: کاٹھی بالوں والے کو ہاں سے یوں گھس گئی جیسے ریتی سے نبعہ درخت کی لکڑی گھس جاتی ہے تو حضرت عمرؓ کہنے لگے۔ اپنے دورِ جاہلیت کے شعروں کے دیوان کو مضبوط تھامو۔ کیونکہ اس میں تمہاری کتاب قرآن کی تفسیر ہے۔ ان دونوں روایات میں کوئی تعارض نہیں۔ کیونکہ دوسری روایت میں آیت کا معنی تخوت کے فہم پر موقوف تھا۔ بخلاف پہلی کے کہ اس اَبّاً پر موقوف نہ تھا۔

جب ایسی صورت ہو تو خطاب کے معنی سمجھنے پر توجہ دینا ضروری ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہی مقصود اور مراد ہوتا ہے، اور ابتداً خطاب اس پر مبنی ہوتا ہے۔ اور بہت سی ایسی باتیں ہیں جو بالنسبت کتاب و سنت کے معاملہ میں اس طرزِ فکر سے غافل کر دیتی ہیں اور وہ کتاب و سنت کے غرائب اور معانی کو اس طور پر ڈھونڈنے لگتے ہیں جو مناسب نہیں ہوتا اور وہ متلاشی پر مبہم بن جاتے ہیں اور جو عرب کے مقاصد کو نہیں سمجھتا اس سے اوجھل ہو جاتے ہیں۔ اس طرح جہاں عمل کی ضرورت نہ ہو وہاں وہ عمل کرتا ہے اور اس کی پیش رفت کسی دوسرے راستہ پر جا پڑتی ہے۔ اللہ اپنی رحمت سے ہمیں ان باتوں سے بچائے۔

فصل

اور ایک قاعدہ یہ ہے کہ اعتقادی یا عملی تکلیف اس قدر ہونی چاہیئے جو امیوں کی سمجھ میں آسکے تاکہ وہ اس کے حکم کے تحت داخل ہو سکے۔

اعتقادی تکلیف کا معاملہ یہ ہے کہ وہ قریب الفہم ہو اور اس کے سمجھنے میں آسانی ہو تاکہ اس میں اکثریت کا اشتراک ہو سکے خواہ کوئی تیز فہم والا ہو یا کند ذہن۔ کیونکہ اگر تکلیف ہی ایسی ہو جسے صرف خواص سمجھ سکیں تو شریعت عامہ نہ رہے گی اور نہ ہی امی ہو گی۔ حالانکہ اس کا امی ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ شریعت کے علم اور اعتقاد کے مطلوبہ معانی کے ماخذ میں آسانی ہو۔

علاوہ ازیں اگر شریعت امی نہ ہوتی تو اکثریت کے لیے تکلیف بالنسبت مالایطاق بن جاتی۔ حالانکہ واقعتہً ایسا نہیں جیسا کہ اصول فقہ میں مذکور ہے۔ اسی لیے آپ دیکھتے ہیں کہ شریعت میں امور الٰہیہ میں سمجھنے کی کم ہی گنجائش ہوتی ہے۔ شریعت دوسری باتوں کو مؤخر کرتی ہے تاکہ آپ (اللہ تعالیٰ کو) اسماء و صفات کے تقاضوں کے مطابق سمجھیں۔ نیز وہ مخلوق اور اس سے ملتی جلتی چیزوں میں غور و فکر کرنے پر ابھارتی ہے اور اس میں کہیں اشتباہ واقع ہو تو اسے قاعدہ عامہ پر موقوف کرتی ہے۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

لَیۡسَ کَمِثۡلِہٖ شَیۡءٌ (۱۱/۴۲) اللہ تعالیٰ کی مثل کوئی چیز نہیں۔

اور ایسی باتوں سے خاموش رہنی ہے جد ھر عقل رہنمائی نہیں کرتی۔ ہاں اجمالی طور پر تو ادراکات میں ایک کی دوسرے پر فضیلت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ دیکھنا تو صرف یہ ہے کہ مکلف یہ کا مقدور کتنا ہے۔

علاوہ ازیں جو چیز اس پر دلالت کرتی ہے وہ یہ ہے کہ ہمیں صحابہ رضی اللہ عنہم سے کوئی ایسی بات نہیں پہنچی جس سے معلوم ہو کہ انہوں نے ایسے امور میں غور کیا تھا تاکہ وہ بحث کرنے والوں اور متکلمین کے لیے اصل کا کام دے سکے جیساکہ ہمیں صاحب شریعت علیہ السلام سے بھی کوئی ایسی بات نہیں پہنچی۔ اسی طرح تابعین، جو صحابہ کے پیروکار تھے، بھی صحابہ ہی کے طریق پر رہے۔ بلکہ جو کچھ ہمیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے پہنچا ہے وہ ایسے امور الٰہیہ وغیرہ میں غور کرنے سے ممانعت ہے۔ یہاں تک کہ آپ نے فرمایا:

لَنۡ یَبۡرَحَ النَّاسُ یَتَسَآءَلُوۡنَ، حَتّٰی یَقُوۡلُوۡا ھٰذَا اللّٰہُ خَالِقُ کُلِّ شَیۡءٍ، فَمَنۡ خَلَقَ اللّٰہَ؟[1]	لوگ ایک دوسرے سے سوال کرتے چلے جاتے ہیں یہاں تک کہ کہنے لگتے ہیں: ہر چیز کو تو اللہ نے پیدا کیا۔ اب سوال یہ ہے کہ اللہ کو کس نے پیدا کیا۔

اور کثرت سوال سے بھی نہی ثابت ہے اور لایعنی تکلّف سے بھی خواہ وہ اعتقادات میں ہو یا عملیات میں اور امام مالک روایت کرتے ہیں کہ متقدمین ایسے کلام کو ناپسند کرتے تھے جو کسی عمل پر منتج نہ ہو۔ اس سے مراد صرف ایسی چیزیں ہیں جن تک عقل کی رسائی نہیں ہو سکتی اور ان سے سکوت اختیار کیا گیا ہے یا ایسی تنزیہی آیات پر نادر الوقوع متشابہات ہیں جن کا سمجھنا محال ہے۔

اسی طرح ایسے امور کی بحث میں گہرائی تک جانا اور ایسی بات چاہنا جس کے فہم میں اکثریت کا اشتراک نہ ہو، شریعت کے امی وضع ہونے کے مقتضی سے خروج کے مترادف ہے۔ کیونکہ بسا اوقات نفس ایسی چیز کی طلب میں خودسر ہو جاتا ہے جو طلب نہ کی جانی چاہیئے۔ ایسا آدمی ایسی تاریکی میں جا پڑتا ہے جس سے وہ جدا نہیں ہو سکتا۔

---

[1] اسے تیسیر میں شیخین اور ابو داؤد سے ان الفاظ کے ساتھ نکالا۔

لایزال الناس یسئلونکم عن العلم حتی یقولوا۔ ھذا اللہ خالق کل شیٍٔ الخ	لوگ تم سے کائنات کے بارے میں سوال کرتے چلے جائیں گے۔ یہاں تک کہ کہیں گے: ہر چیز کو تو اللہ نے پیدا کیا۔

وَلِلعُقُولِ قُوًی تَستَنُّ دُونَ هَدًی   اِن تَعدُهَا ظَهَرَت فِیهَا اضطِرَابَات

ترجمہ: عقلوں میں ایسی قوتیں موجود ہیں جو کسی حد بندی کے بغیر اکڑ جاتی ہیں۔ اگر تو ان سے تجاوز کرے گا تو اس میں اضطرابات پیدا ہو جاتے ہیں۔

اور جن چیزوں میں تکلیف نہیں دی گئی، ان میں نفوس کی خودسری ہی نے تمام یا اکثر قوموں کو جنم دیا ہے۔

اور عملیات کا معاملہ یہ ہے شریعت کے امی ہونے کی مراعات میں سے ایک یہ ہے کہ اوامر میں بڑے بڑے اعمال اور تقریبات[۲] کی تکلیف اس انداز سے واقع ہوئی ہے جسے اکثریت سمجھ سکتی ہے جیسے مشاہداتی امور سے نمازوں کے اوقات کی پہچان کہ انہیں سایوں، طلوع فجر طلوع و غروب آفتاب اور شفق کے غروب ہونے سے سمجھا جا سکتا ہے اسی طرح روزوں کے بارے میں ارشاد باری ہے۔

حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الخَیطُ الاَبیَضُ مِنَ الخَیطِ الاَسوَدِ۔ (۲/۱۸۰)   یہاں تک کہ تمہارے لیے سفید دھاگہ کالے دھاگے سے نمایاں ہو جائے۔

صحابہ میں نے کسی نے اس عبادت کو حقیقت پر محمول کیا تو من الفجر کے الفاظ نازل ہوئے۔

اور حدیث میں ہے۔

اِذَا اَقبَلَ اللَّیلُ مِن ھٰھُنَا وَاَدبَرَ النَّھَارُ مِن ھٰھُنَا وَغَرَبَتِ الشَّمسُ۔ فَقَد اَفطَرَ الصَّائِمُ[۳]   جب رات ادھر سے آگے بڑھے اور دن ادھر سے پیچھے ہٹ جائے اور سورج غروب ہو جائے، تو اس وقت روزہ دار روزہ کھول لے۔

نیز آپؐ نے فرمایا:

نَحنُ اُمَّۃٌ اُمِّیَّۃٌ لَا نَحسُبُ وَلَا نَکتُبُ الشَّھرُ ھٰکَذَا وَھٰکَذَا   ہم ان پڑھ امت ہیں نہ حساب کرنا جانتے اور نہ لکھنا۔ مہینہ اتنا اور اتنا ہوتا ہے۔

---

[۱] یہ استن الفرس سے ماخوذ ہے بمعنی قمص یعنی گھوڑے کا اگلی دونوں ٹانگوں کو اٹھانا اور یکدم دونوں کو ٹیک دینا اور پچھلی ٹانگوں پر کھڑا ہو جانا۔ سفر کرنے کے دوران یہ انتہائی ٹیڑھی چال ہے۔ جو سوار کو تکلیف دیتی ہے

[۲] شاید اصل لفظ تقریبات ہے یعنی لوگوں کو اوقات کے مکمل ضابطے کے تقاضوں کا مکلف نہیں بنایا بلکہ قریب قریب کی علامات اور امور کا مکلف بنایا ہے۔ مقصد شریعت نے بڑے بڑے اعمال جیسے نماز، روزہ اور حج کی علامات بنا دی ہیں۔

[۳] اسے تیسیر میں نسائی کے سوا پانچوں سے نکالا ہے یہ حدیث ج ۱ ص ۲۰۵ پر گزر چکی ہے۔

ہیں اور نہ لکھنا، مہینہ اتنا اور اتنا ہوتا ہے۔

نیز فرمایا:

لَا تَصُوْمُوْا حَتّٰی تَرَوُا الْهِلَالَ وَلَا تُفْطِرُوْا حَتّٰی تَرَوْهُ، فَاِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَاَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِيْنَ [1]

جب تک نیا چاند دیکھ نہ لو، روزے شروع نہ کرو اور اسے دیکھنے پر روزے ختم کرو۔ پھر اگر تم پر مطلع ابر آلود ہو جائے تو تیس دن کی گنتی پوری کر لو۔

شریعت نے ہم سے سورج اور چاند کی منازل میں چلنے کا حساب جاننے کا مطالبہ نہیں کیا، کیونکہ عربوں کے ہاں نہ یہ معروف تھا، نہ ان کے علوم سے تھا[2] کیونکہ اس کام میں دقت اور یہ راستہ مشکل تھا، لہٰذا شریعت نے ہمارے لیے غالب ظن کو یقین کا قائم مقام قرار دیا۔ اور نہ جاننے والے کا عذر قبول کیا، اس سے گناہ کو اٹھا دیا اور اس کی خطا کو معاف فرما دیا۔ اسی طرح کے دوسرے بھی امور ہیں جن میں اکثریت کا اشتراک ہے۔ لہٰذا شریعت کی قائم کردہ حدود سے خروج اور اس کی غایت سے ماورا کسی چیز کی طلب درست نہیں، کیونکہ یہ بات گمراہی کا منظنہ اور قدموں کے پھسلنے کا مقام ہے۔

ایک شبہ

اگر یہ کہا جائے کہ احکام کے مواقع میں دقیقی جو اسلاف سے منقول ہے یہ اس کے خلاف ہے نیز شبہات، نمود و نمائش، تصنع اور مہلکات کے بارے میں اسلاف کی انتہائی احتیاط کے بھی خلاف ہے۔ یہ ایسی باتیں ہیں جو جمہور کے نزدیک ایسی پیچیدہ ہیں جنہیں صرف خواص ہی سمجھ سکتے ہیں۔ اور یہ ان اسلاف کے ہاں بہت بڑے امور تھے جن تک عوام کی رسائی نہیں ہوتی۔

---

[1] اسے تیسیر میں ترمذی کے سوا چھیوں سے ان الفاظ کے ساتھ نکالا فان غم علیکم فاقدروا لہ (اگر تم پر مطلع صاف نہ ہو تو اندازے سے کام لو) اور بخاری کی دوسری روایت میں ہے فاکملوا العدۃ ثلاثین (تیس کی گنتی پوری کرو)، یہی روایت ہے جسے مولف نے ذکر کیا۔

[2] تیسرے مسئلہ میں جو کچھ گزر چکا ہے۔ اس کو سامنے رکھتے ہوئے یہاں کیسے اتفاق کیا جا سکتا ہے۔

[3] اعتقادات اور عملیات کے سلسلے میں مولف کی بحث پر اسی کے قول فَاِنَّ الشریعۃ قد اشتملت کی رو سے سوال وارد ہوا ہے۔

نیز اگر معاملہ ایسا ہی ہوتا تو عام لوگوں پر علماء کو کچھ فوقیت نہ ہوتی۔ جب کہ صحابہ تابعین اور اس کے بعد والوں میں خاص لوگ بھی تھے اور عام بھی اور شریعت کو سمجھنے میں خواص کا جو فہم تھا وہ عوام کا نہ تھا۔ اگر تمام عرب اور امت اور آج تک باقی ادوار کے لوگ امی ہی ہوتے تو یہ کیسے ممکن تھا؟ علاوہ ازیں شریعت کا کچھ حصہ ایسا ہے جسے عام عرب سمجھ سکتے ہیں اور کچھ ایسا ہے جس کو خصوصاً علماء ہی سمجھتے ہیں اور کچھ حصہ ایسا ہے جسے اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی بھی نہیں جانتا۔ اور یہ تشابہات ہیں۔ گویا شریعت کا ایک حصہ علی الاطلاق ہونا قابل فہم ہے اور تیسرا ایسا ہے جسے بعض لوگ سمجھ سکتے ہیں بعض نہیں سمجھ سکتے۔ تو ایسی صورت میں جمہور ہی کا کیا اختصاص باقی رہا۔

جواب شبہ تشابہات کا معاملہ تو ہمارے زیر بحث ہی نہیں کیونکہ وہ امور الٰہیہ کی طرف راجع ہیں جن کو سمجھنے کا شارع نے دروازہ ہی نہیں کھولا۔ اور یہ تنزیہی آیت کے تحت داخل ہیں! پھر وہ ایسے قواعد شرعیہ کی طرف راجع ہیں جن کے احکام متعارض ہو جاتے ہیں[1] اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب کسی عام حکم پر خاص حکم مبنی ہو۔ اور یہی ہمارا موضوع ہے۔ ان سب امور کا کئی طرح سے جواب دیا جا سکتا ہے۔

پہلا جواب: یہ ہے۔ کہ سابقہ دلائل کی روشنی میں ایسے امور اضافیہ ہوتے ہیں جن کی ابتدا ہی میں پابندی لازم نہیں ہوتی۔ اور ایسے لوگوں کو پیش آئے جو علم شریعت میں مصروف رہتے ہیں اور تکلیفی احکام کو سمجھنے کا قصد رکھتے ہیں اور اس مزید فہم کی وجہ سے عوام سے ممتاز ہو جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ ایک لحاظ سے ان سے امیت زائل ہو جاتی ہے امور جلیلیہ میں ان کی تحقیق و تدقیق بالنسبت اس درجہ کی ہوتی ہے کہ دوسرے وہاں تک نہیں پہنچ سکتے۔ گویا خاص لوگ اپنے فہم کے مطابق تکلیفی احکام کو سمجھتے ہیں۔ اور عام لوگ اپنے فہم کے مطابق۔ اور جب یہ نسبت برقرار ہے تو سوال میں مذکور تعارض[2]

---

[1] یعنی اس مسئلہ کا مختلف شرعی قواعد کے تحت داخل ہونے کا احتمال ہے۔ اس طرح ظاہر کے مطابق اس میں تعارض ہوتا ہے اور اشتباہ پیدا ہو جاتا ہے۔

[2] کیسے تعارض نہیں رہتا جب کہ ابھی ابھی مؤلف نے اس فصل کے نتیجہ میں یہ بات پیش کی ہے کہ وعلی هذا نعمق فی البحث فی الشریعه و نطلب مالا یشترك فیه الجمهور خروج عن مقتضی وضع الشریعة الامیه (اسی طرح شریعت کی بحث میں گہرائی تک جانا اور وہ کچھ تلاش کرنا جس میں اکثریت کا اشتراک نہ ہو۔ شریعت کے امی وضع ہونے کے مقتضیٰ سے خارج ہونا ہے) اور اب کہہ رہا ہے (بقیہ حاشیہ صفحہ پر)

باقی نہیں رہتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل شریعت کے کئی مراتب بنائے ہیں جو ایک انداز پر نہیں ہیں۔ کچھ لوگوں کو دوسروں پر فائق بنایا ہے جیسا کہ وہ اس دنیا میں ہیں۔ لہٰذا جس کسی میں شریعت کے فہم کی زیادتی ہو وہ اس شخص جیسا تو نہیں ہوتا جس میں یہ زیادتی نہ ہو۔ جب کہ تمام لوگ ایک امر مشترک پر چل رہے ہیں۔

اور اس معاملہ میں زیادتی فہم کے جو اختصاصات ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بخشش ہیں وہ ایسے لوگوں کو اشتراک کے حکم سے خارج نہیں کرتے بلکہ وہ دوسروں کے ساتھ اس میں داخل ہوتے ہیں۔ زیادتی فہم کا امتیاز نہیں اشتراک کے حکم سے خارج نہیں کرتا۔ کیونکہ اس زیادتی کی اصل یہی امر مشترک ہے۔

جیسے ہم کہتے ہیں کہ اجمالی طور پر ہر شخص سے ورع (گناہ اور مشتبہ کاموں سے اجتناب) مطلوب ہے معہذا کچھ بڑے بڑے امور ہیں جیسے واضح طور پر حرام یا مکروہ کاموں سے پرہیز۔ اور بعض ایسے امور ہیں جنہیں بعض لوگوں نے کبائر میں شمار کیا ہے، اس طرح وہ قسم اوّل میں ہی داخل ہو جاتے ہیں۔ لیکن بعض لوگوں کے نزدیک وہی امور کبائر یا جلائل میں شمار نہیں ہوتے لہٰذا ان لوگوں کی ایسے کاموں سے پرہیز قسم اوّل کی طرح نہیں ہوتی۔ اس کی بنیاد اس شہادت پر ہے جو ایسے مقام پر اپنی وضاحت کی وجہ سے متاکد ہوتی ہے اور دوسرے مقام پر پیچیدگی کی وجہ سے غیر موکد ہوتی ہے۔ اسی طرح باقی سب مسائل کی صورت حال ہے جن میں عوام سے خواص کا امتیاز انہیں اس قانون سے خارج نہیں کرتا۔ گویا یہ واضح ہو گیا کہ تمام لوگ امر مشترک[1] کے حکم پر چلنے والے ہیں اور اکثریت کے لیے وہ اجمالاً قابل فہم ہوتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ہے کہ یہ انسانی امور ہیں۔ اور ایسی چھان پھٹک جو علم شریعت کے امور جلیلہ میں چلتی ہے اگر اس کے فہم کی نسبت ایسی ہو جسے عام آدمی بھی سمجھ سکتا ہو تو یہ نسبت محفوظ ہے۔

یہ نہ کہا جائے کہ جو کچھ مؤلف نے پیش کیا ہے وہ صرف اعتقادات سے خاص ہے، کیونکہ اس کی اصل اعتقاد کا اور دوسرے متشابہات سب میں عام ہے جیسا کہ اعتراض میں غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے۔ بہرحال اب مؤلف یہ ثابت کر رہا ہے کہ شریعت میں چھان پھٹک اور سوچ بچار خواص کا کام ہے جو جمہور کے لیے مناسب نہیں نہ ہی وہ اس میں اشتراک رکھتے ہیں۔ کیا یہ گزشتہ بیان پر وارد شدہ اشکال کو بالکل درست تسلیم کر لینا ہی نہیں۔

[1] کیا یہی وہ دعویٰ ہے جسے ان فصلوں میں ثابت کیا جا رہا ہے۔ جو یہ ہے کہ شریعت امی ہے اور اس میں اس انداز (بقیہ حاشیہ صفحہ پر)

تیسرا جواب یہ ہے کہ ایسے مسائل میں جو تفاوت ہوتا ہے اسے آپ اکثر شریعت کے امور مطلقہ میں[1] ہی پائیں گے جس کے لیے شریعت نے کوئی ایسا پیمانہ مقرر نہیں کیا جہاں جاکر توقف کیا جائے بلکہ اسے مکلف کی سوچ بچار کے حوالہ کر دیا ہے۔ گویا اس میں ہر ایک اس کے اپنے ادراک کے مطابق مطلوب بن جاتا ہے کسی ادراک کرنے والے کے لیے اس میں امر قریب ہوتا ہے تو اس سے وہی مطلوب ہوتا ہے۔ اور کسی دوسرے ادراک کرنے والے کے لیے وہی کام پہلے کی سطح سے بلند ہوتا ہے تو اس سے وہی مطلوب ہوتا ہے۔ اور بسا اوقات یہ تفاوت اس میں ہمیشہ داخل ہونے والے مکلف کی قدرت یا عدم قدرت کے مطابق ہوتا ہے۔ لہٰذا جو شخص کسی کام کو پورا کرنے کی قدرت ہی نہیں رکھتا وہ اس مرتبہ پر ہوتا ہے کہ اسے اس کا حکم ہی نہ دیا جائے بلکہ ایسے کام کا حکم دیا جائے جو اس سے کم درجہ کا ہو۔ اور جو شخص اس پر قادر ہو تو وہی مطلوب ہوگا۔ اسی طریق پر اعتبار اس بات کا ہوگا جس کے متعلق یہ ظن ہو کہ گزشتہ بیان کے مخالف ہے۔ واللہ اعلم۔

بعینہٖ اسی معنی کے لیے عملیات اس انداز پر وضع کی گئی ہیں جو مکلف کو ایسی مشقت کی طرف نہیں نکالتیں جس کے سبب وہ سیر ہو جائے یا اس کی عادات چھوٹ جائیں جن سے اس کی دنیا کی صلاح وابستہ ہے اور اسی سبب سے اسے اپنے حظوظ کے حصول کی گنجائش ہوتی ہے۔

اور یہ اس لیے کہ جو امور شرعیہ یا عقلیہ میں سے کسی امر کی کوشش ہی نہیں کرتا۔ اور بسا اوقات انہی عادات کو ترک کرنے سے اس کا دل گھٹنے لگتا ہے۔ وہ ایسے شخص کی طرح نہیں ہو سکتا جس کے لیے وہ کام معروف ہو۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن بیس سال میں وقفوں پر نازل ہوا اور تکلیفی احکام تھوڑے تھوڑے کرکے نازل ہوتے رہے۔ ایک ہی دفعہ نازل نہیں ہوا۔ اور یہ اس لیے تھا کہ ایک ہی دفعہ کی پابندیوں سے لوگ اس سے کہیں متنفر نہ ہو جائیں۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ ان کے بیٹے عبدالملک نے ان سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) سے غور کرنا ہی درست ہے جو امیوں اور اکثریت میں معروف ہو جہاں تک تکلیفی احکام میں امر مشترک کی بات ہے کہ جمہور اسے سمجھ سکیں اور اس کی ادائیگی پر قادر ہوں تو اس میں کوئی شک نہیں۔ بحث تو ان فصلوں میں بیان شدہ باتوں سے لمبی ہو جاتی ہے جن میں خواص پر یہ پابندی لگا دی گئی ہے کہ وہ قرآن کو امیوں اور جمہور کے اندازہ کے مطابق ہی سمجھیں۔ اور اسی پر یہ نتائج بنا کر ڈالے ہیں۔

[1] ایسا پیمانہ بہرحال موجود ہے۔ خواہ یہ پیمانہ اسی نوع کے لیے ہو یا علی الاطلاق ہو۔ لہٰذا یہ اشکال ختم نہیں ہوتا۔

کہاکہ: آپ امور (شرعیہ) کو نافذ کیوں نہیں کرتے۔ خدا کی قسم! مجھے تو اس بات کی بھی پرواہ نہیں کہ حق کے معاملہ میں میرے اور آپ کے ساتھ لوگوں کی ہانڈیاں جوش مارنے لگیں۔ حضرت عمرؓ نے بیٹے سے کہا:

"پیارے بیٹے۔ جلدی مت کرو۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں دو مرتبہ شراب کی مذمت بیان کی اور تیسری مرتبہ اسے حرام کیا۔ میں ڈرتا ہوں کہ ایک ہی بار اگر لوگوں پر حق کا بار ڈال دوں تو وہ بھی یکدم اس کی مدافعت کریں گے اور ایک فتنہ بپا ہو جائے گا"۔

عادات کے استقراء میں بھی یہی معنی قابل اعتبار اور درست ہے۔ تو جو کام مصلحت کے ساتھ اور لوگوں کو مانوس کرنے کے بعد جاری کیا جائے گا وہ لوگوں کی عادت بن جائے گا اور ان میں سے اکثر واقعاتی اسباب کے مطابق ہوں گے جو لوگوں کے دلوں میں بیٹھ جائیں گے جب کہ وہ عادات کے مطابق نازل ہو رہے ہوں۔ اور اس صورت میں مانوس کرنے کے قریب ہوں گے جب کہ احکام ایک ایک کرکے اور تھوڑے تھوڑے نازل ہو رہے ہوں۔ اس لیے کہ اس صورت میں جو حکم بھی نازل ہوگا وہ اس سے پہلے لوگوں کی عادت بن چکا ہوگا اور اس سے ایسے مکلف کا دل بھی مانوس ہوتا جائے گا جو تکلیف سے گریزاں اور سرے سے اسے جاننا ہی نہ چاہتا ہو۔ پھر جب دوسری بار حکم نازل ہوگا تو اس کی فرمانبرداری کے لیے نفس تیار ہو چکا ہوگا۔ پھر تیسری اور چوتھی بار وہ فرمانبرداری کے مزید قریب ہوتا جائے گا۔

اسی لیے ابتداءً لوگوں کو مانوس[1] کیا گیا۔ کیونکہ یہ ملت حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملت ہے جیسے کہ لڑکا کام کاج کے معاملہ میں اپنے باپ کے کام کاج سے مانوس ہوتا ہے۔ ارشاد باری ہے۔

مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ (۲۲/۷۸)	تمہارے باپ ابراہیم علیہ السلام کی ملت۔
ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (۱۶/۱۲۳)	پھر ہم نے آپ کی طرف وحی کی کہ ابراہیم حنیف کی ملت کی پیروی کیجیے اور وہ مشرکین میں سے نہ تھے۔

---

[1] یہ چیز مکی اور ابتدائی سورتوں سے ظاہر ہے۔ اور جو مدنی اور آخری سورتیں ہیں جیسے آیت: ان اولی الناس بابراھیم تو ان سے یہ چیز یعنی بقول مؤلف اُد نسوا فی الابتداء (ابتداءً انہیں مانوس کیا گیا) ظاہر نہیں ہوتی۔ ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایسی آیات تاکید اور اثبات کے لیے آئی ہیں جیسا کہ مدینہ میں دوبارہ مکی آیات کے نزول کی صورت ہے۔

إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرٰهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ (۳/۶۸) — حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قریب تر وہ لوگ ہیں جنہوں نے اس کی پیروی کی۔

اور ایسی ہی اور آیات بھی ہیں۔ تو اگر قرآن ایک ہی دفعہ نازل ہوتا تو مکلف پر تکلیف بڑھ جاتی اور کسی ایک حکم یا دو احکام کی اطاعت گزاری کی طرف بھی طبیعت مائل نہ ہوتی۔ اور حدیث میں ہے الخیر عادۃ (اصل بھلائی وہ ہے جو عادت بن جائے) اور جب کوئی کام عادت بن جائے تو بھلائی کے کاموں میں ہر کام کے بدلے اس کے دل میں نور پیدا ہوتا ہے۔ اور اس کا سینہ کھل جاتا ہے دوسرے کام کا حکم آنے سے پیشتر ہی نفس اسے قبول کرنے کے لیے تیار ہوتا ہے۔ اطاعت گزاروں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہی دستور ہے۔ اور دوسرا دستور جو لوگوں میں جاری ہے وہ یہ ہے کہ نفس ایسے فعل کی اطاعت کے لیے تیار ہو جاتا ہے جو اسی نوع کا دوسرا فعل ہو۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس قسم کے اختلاف کو ناپسند کرتے اور قریب کرنے والی باتوں کو پسند فرماتے تھے۔ آپ نرمی کو پسند فرماتے اور سختی کو ناپسند۔ آپ کسی بات میں گہرائی تک جانے کا تکلف اور جو چیز برداشت سے باہر، اس میں داخل ہونے سے روکتے تھے۔ کیونکہ یہ سب باتیں اطاعت گزاری کے قریب لانے والی اور جمہور کے لیے قانون سازی میں نرم تر ہیں۔

پانچواں مسئلہ

معنی پر دلالت کے لحاظ سے جب اس بحث کے دو پہلو ثابت ہو گئے ایک یہ کہ اس کی دلالت اصلی معنی پر ہو اور دوسرا یہ اس کی دلالت تبعی معنی پر ہو جو اصل کا خادم ہوتا ہے، تو ضروری ہے کہ اس بحث میں اس انداز سے غور کیا جائے کہ اس سے احکام مستفاد ہوں۔ اس بات کے لیے کیا اصلی معنی والا پہلو ہی مختص ہے۔ یا دونوں پہلو ایک ساتھ عام ہیں؟

اصلی معنی کے پہلو کا معاملہ تو یہ ہے کہ احکام پر دلالت کے اعتبار سے اس کی صحت میں مطلقاً کوئی اشکال نہیں۔ نہ کسی حال میں اس سے اختلاف کی گنجائش ہے۔ اور اس کی مثال اوامر و نواہی

الخیر عادۃ والشر لجاجۃ ومن یرد اللہ بہ خیراً یفقہہ فی الدین۔ — بھلائی وہ جو عادت ہو اور شر مستقل عداوت ہے اور جس شخص سے اللہ کی بھلائی کا ارادہ کرتا ہے اسے دین میں سمجھ عطا کر دیتا ہے

اسے جامع صغیر میں ابن ماجہ سے روایت کیا۔ عزیزی کہتے ہیں کہ شیخ محمد حجازی شعرانی المشہور بالواعظ کہتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے۔

عمومات وخصوصیات اور ان سے ملتے جلتے شعبے ہیں۔ جو پہلی وضع کے مقتضیٰ سے پھیر دینے والے قرائن سے خالی ہوتے ہیں۔

رہا تبعی معنی کا معاملہ، تو کیا احکام پر دلالت کے اعتبار سے یہ صحیح ہے جب کہ اصلی معنی پر زائد معانی بھی اس سے سمجھے جا سکتے ہوں یا نہیں؟ یہ مسئلہ حل طلب ہے۔ کیونکہ دونوں فریق میں سے ہر ایک کے پاس اس پر غور کرنے کے دلائل موجود ہیں۔

جو لوگ اس استدلال کو درست قرار دیتے ہیں ان کے دلائل یہ ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ نوع جس چیز پر دلالت کرتی ہے وہ اپنی دلالت میں معتبر ہوگی یا نہ ہوگی۔ اس کا اعتبار نہ ہونا تو ممکن نہیں، کیونکہ وہ تو اسی معنی پر دلیل لائی گئی ہے۔ لہٰذا اس کا اعتبار ضروری ہے۔ اور وہ اصلی پر زاید ہوگی ورنہ درست نہ ہوگی۔ اور جب یہ معنی حکم شرعی کے مطابق ہوگا تو اس سے غفلت یا بے اعتنائی ممکن نہیں۔ جیسے نوع اوّل سے بالنسبت ممکن نہیں۔ اندریں صورت وہ معتبر ہوئی اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ احکام پر شریعت سے استدلال تو صرف عربوں کی زبان ہونے کے لحاظ سے ہے، محض کلام ہونے کے لحاظ سے نہیں۔ اور یہ اعتبار ان سب دلائل پر مشتمل ہے جو پہلے پہلو یا دوسرے پہلو پر دی جاتی ہیں۔ اس صورت میں اگر ہم یوں کہیں کہ دوسرا پہلو پہلے کے ساتھ ایسا ہے جیسے موصوف کے ساتھ صفت، جیسے فصل اور خاصہ ہوتے ہیں تو ان سب باتوں میں کچھ نقصان نہیں پھر جب یہ صورت حال ہو تو احکام پر دلالت کے لحاظ سے دوسرے پہلو کو چھوڑ کر صرف پہلے پہلو کی تخصیص ایسی تخصیص ہے جس کا کوئی مخصص نہیں اور ایسی ترجیح ہے جس کے لیے کوئی مرجح نہیں۔ لہٰذا یہ سب کچھ باطل ہے۔ اس طرح دلالت کے لحاظ سے پہلا پہلو دوسرے سے اولیٰ نہ رہا۔ گویا ان دونوں کا ایک ساتھ اعتبار متعین ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ علماء نے اس کا اعتبار کیا ہے وہ اس پہلو سے بہت سے مقامات سے احکام پر استدلال کرتے ہیں۔

جیسا کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درج ذیل ارشاد سے حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہونے پر استدلال کیا ہے۔

تَمْكُثُ اِحدٰكُنَّ شَطْرَ دَهْرِهَا   تم سے ہر عورت اپنی زندگی کا آدھا حصہ

لَا تُصَلِّیْ [1] — نماز ادا نہیں کرتی۔

اس سے آپ کا مقصود عورتوں کے دین کے نقصان کی خبر دینا تھا نہ کہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت کا۔ لیکن مبالغہ [2] ایسے ذکر کا مقتضی تھا۔ اگرچہ اس زیادتی کو ظاہر کرنا بھی تصور کیا جاسکتا ہے۔

اور امام شافعیؒ نے تھوڑے پانی کے ناپاک ہونے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درج ذیل ارشاد کے مطابق اتنی کم نجاست سے استدلال کیا ہے۔ جو پانی (کے رنگ، بُو یا مزہ) کو تبدیل نہ کرسکے۔

وَاِذَا اسْتَیْقَظَ اَحَدُکُمْ مِنْ نَوْمِہٖ — تم میں سے جب کوئی اپنی نیند سے بیدار ہو تو اپنے

فَلَا یَغْمِسْ یَدَہٗ فِی الْاِنَاءِ حَتّٰی یَغْسِلَھَا۔ — ہاتھ دھونے سے پہلے اسے برتن میں نہ ڈبوئے۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اگر قلیل نجاست (الحدیث [3]) ناپاک نہ بناتی تو آپؐ کا یہ خیال استحباب کو واجب

---

[1] مناوی نے اس حدیث کو اپنی کتاب المجموع المفائق من حدیث خیر الخلائق میں ان الفاظ سے روایت کیا ہے۔

تَمْکُثُ اِحْدَاکُنَّ شَطْرَ عُمُرِھَا لَا تُصَلِّیْ — تم سے ہر عورت اپنی زندگی کا آدھا حصہ نماز ادا نہیں کرتی۔

اور کہا کہ یہ اسی طرح مشہور ہے۔ ابن مندہ نے کہا۔ یہ ثابت نہیں اور ابن الجوزی نے کہا یہ معروف نہیں اور نووی نے کہا: باطل ہے۔ اھ اور ابن الربیع نے اپنی کتاب "تمییز الطیب من الخبیث فیما یدور علی الالسنۃ من الحدیث" میں انہیں الفاظ سے ذکر کیا ہے جن سے مناوی نے ذکر کیا اور مناوی سے روایت کیا ہے کہ ان الفاظ سے اس کی کوئی اصل نہیں۔ اور معنی کے لحاظ سے اس سے وہ روایت قریب ہے جسے شیخین نے روایت کیا ہے: اَلَیْسَ اِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ فَذَاکِ مِنْ نُقْصَانِ دِیْنِھَا کیا یہ بات نہیں کہ جب عورت حائضہ ہوتی ہے تو نہ نماز ادا کرتی اور نہ روزہ رکھتی ہے تو یہ اس کے دین کا نقصان ہے۔

اور قادجی نے اپنی کتاب اللؤلؤ المرصوع میں کہا ہے کہ تمکث احداکن شطر عمرھا اور دوسری روایت میں دھرھا کی ان الفاظ سے کوئی اصل نہیں۔

[2] یعنی یہ مقام حیض کی زیادہ سے مدت واقع ہونے کے ذکر کا تقاضا کرتا ہے جو اسے نماز سے روکتی اور اس کے دین میں کمی ہوتی ہے۔

[3] اس حدیث کا باقی حصہ یہ ہے ثَلَاثًا فَاِنَّہٗ لَا یَدْرِیْ اَیْنَ بَاتَتْ یَدُہٗ (تین بار اپنے ہاتھ دھوئے کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اس کے ہاتھ نے کہاں گزاری) اسے جمیوں نے نکالا اور اثر نے کہا کہ ہاتھ دھونا مستحب ہے یعنی اس خیال سے کہ کہیں اس کے ہاتھ نے اپنے ذکر کی نجاست وغیرہ کو نہ چھوا ہو۔ امام شافعیؒ نے اس سے مذکورہ حکم اخذ کیا۔

نہ کرنا۔ اس موقع پر آپ کا مقصد یہ حکم بیان کرنا نہیں تھا کہ تھوڑے پانی کو تھوڑی نجاست حلال رہنے دیتی ہے۔ بلکہ وہی کچھ لازم تھا جس کے ذکر کا آپ نے قصد کیا۔

یا جیسے علماء حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ ہونے کا اندازہ لگانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے درج ذیل ارشاد سے استدلال لاتے ہیں۔

وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا (۴۶/۱۵) — اور اس کا پیٹ میں رہنا اور دودھ چھوڑنا تیس ماہ میں ہوتا ہے۔

اور اس کے ساتھ ہی ارشاد کہ:

وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ (۳۱/۱۴) — اور اس کا دودھ چھڑانا دو برس میں ہوتا ہے۔

پہلی آیت میں حمل اور فصال کی مدت بغیر تفصیل کے اکٹھی بیان کرنا مقصود تھا۔ پھر دوسری آیت میں فصال کی مدت کو قصداً بیان کیا اور حمل کی مدت سے قصداً سکوت اختیار کیا اور اس مدت کو بیان نہیں کیا۔ ان دونوں آیات کو ملانے سے لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ ہے۔

نیز علماء نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے متعلق کہا ہے کہ یہ آیت۔

فَالْئٰنَ بَاشِرُوهُنَّ۔ الی قولہ تعالیٰ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ (۲/۱۸۰) — اب تم مباشرت کر سکتے ہو تا یہاں تک سفید دھاری کالی دھاری سے الگ نمایاں ہو جائے۔

جنبی کے صبح کرنے کے جواز اور روزہ کے صحیح رہنے پر دلالت کرتی ہے۔ کیونکہ طلوع فجر تک مباشرت کی اباحت اسی بات کا تقاضا کرتی ہے اگرچہ یہ بیان مقصود نہیں۔ کیونکہ اس آیت کا لازمی قصد مباشرت اور اکل و شرب کی اباحت کا بیان ہے۔

اور علماء نے اس بات پر کہ بیٹا مملوک نہیں ہو سکتا، اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے۔

وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ (۲۱/۲۶) — اور کفار کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بیٹا بنا لیا ہے۔ اللہ اس بات سے پاک ہے۔ بلکہ وہ تو اللہ کے قابل تکریم بندے ہیں۔

اور ایسی ہی دوسری آیات ہیں۔ گویا اصل مقصود غیر اللہ کی عبادت[1] کا اثبات اور خصوصاً سرداران مکہ کے لیے لڑکا بنانے کی نفی کرنا ہے۔ اس لیے نہیں کہ لڑکا مملوک نہیں ہو سکتا، بلکہ ولادت کی نفی

[1] یعنی مقصود اصلی جس کی ترکیب پہلے گزر چکی ہے۔ رہا اس کا مملوک نہ ہو سکنا تو یہ تبعی معنی ہے اس کے عبد ہونے (بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۱ پر)

سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف صرف عبد ہی منسوب ہو سکتا ہے۔ کیونکہ موجوداتؑ میں سے رب اور عبد کے علاوہ تیسری کوئی چیز نہیں۔

اور انہوں نے غلہ کے کم یا زیادہ ہونے کی صورت میں زکوٰۃ کے ثابت ہونے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے استدلال کیا ہے۔

فِیمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ۔ (الحدیث[۳]) جو کھیتی بارش سے سیراب ہو اس میں عشر ہے۔

اس سے اصل مقصود[۴] پیداوار کے خاص حصہ (عشر) کا اندازہ ہے نہ کہ پوری پیداوار کی تعیین، اور اسی طرح ہر عام سبب[۵] پر محمول ہوتا ہے۔ کیونکہ اکثر احکام مجرد لفظ اور مقصود کا لحاظ رکھتے ہوئے عام ہونے کے حکم پر ہی اخذ کئے جاتے ہیں اگرچہ ان کا سبب (شان نزول وغیرہ) خاص ہو۔

کے اثبات اور ولد ہونے کی نفی کو لازم ہے۔ کیوں کہ جب عبودیت کی وجہ سے ولدیت کی نفی ہو گئی اور یہی اصل مقصود ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ولدیت اور عبدیت میں منافات ہے گویا ولد نہ مملوک بن سکتا ہے اور نہ غلام ہو سکتا ہے۔ مؤلف کے قول لکنہ میں اس کے قول لا ان الولد لا یملک کے لیے ضمیر ہے اور اس کے قول وان لا یکون سے اصل میں حرف عطف رہ گیا ہے اور اس سے کوئی چیز مانع نہیں اور اس آیت میں الولد لا یملک دو باتوں کو لازم ہے ولد ہونے کی نفی اور اس بات کا اثبات کہ وہ عبد ہی ہو سکتا ہے اور یہ دونوں باتیں آیت سے واضح اور اس کی متعلق ہیں اور اس کا لا یملک ہونا ان دونوں معنوں کو لازم ہے۔ اھ یہ کیوں کہ جب یہاں ولدیت اور عبودیت یعنی ملکیت میں منافات ہے تو ولد مملوک نہیں بن سکتا۔ حتیٰ کہ ان دونوں میں منافات کے باوجود مؤلف کا استدلال درست ہے۔

[۵] شاید مؤلف کی مراد یہ ہے کہ جب سبب کے مطابق قصد اصلی ہی قابل قبول ہے اور جو اس سے زائد ہو وہ اس قبیل سے ہے جو ہمارے زیر بحث ہے، وہ مقصود اصلی نہیں بلکہ تبعی ہوتا ہے۔ اور یہی بات قابل غور ہے کیونکہ حدیث کی مثال میں اس پر دلالت صیغہ عموم سے ہے جو کہ لفظ ما ہے جو اپنی اصل وضع کے لحاظ سے لازم کے باب سے نہیں جیسا کہ مؤلف نے اس پر اپنے قول: اعتبار المجرد اللفظ سے دلیل دی ہے۔ اور اس کے قول سے مراد مماثلت خاصہ نہیں۔ اور سابقہ حدیث ان سے ہے جو سبب کے متعلق وارد ہیں۔ علماء نے یہ ذکر نہیں کیا کہ زکوٰۃ کی مذکورہ حدیث سبب پر محمول ہے بلکہ اس سے مراد اصل موضوع میں مماثلت عامہ ہے جو شرعی احکام کے استنباط میں ثانوی معانی سے آمادگی ہے۔ جیسا کہ گزری ہوئی باقی مثالوں میں بھی یہی صورت ہے۔

اسی طرح علماء نے ارشاد باری وَذَرُوا الْبَيْعَ (اور خرید و فروخت چھوڑ دو) (۶۲/۹) سے اذان کے وقت خرید و فروخت کے نادرست ہونے پر استدلال کیا ہے۔ حالانکہ اصل مقصود اس وقت نماز کے لیے فوراً مسجد کی طرف آنا ہے، خرید و فروخت کے فساد کی وضاحت[۱] مقصود نہیں ہے۔

نیز انھوں نے غلاموں کی آزادی کے معاملہ میں غلام کے ساتھ لونڈی کے الحاق پر قیاس کرتے ہوئے قیاس[۲] جلی کو ثابت کیا ہے۔ حالانکہ رسول اللہ[۳] صلی اللہ علیہ وسلم کے درج ذیل ارشاد:

مَنْ اَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ فِي عَبْدٍ ۔۔۔ جس شخص نے اپنے غلام میں سے اپنے حصے کو آزاد کر دیا۔

کا اصل مقصود مطلق ملکیت ہے۔ اس میں مذکر کی کوئی تخصیص نہیں۔ ایسے مسائل کی تعداد اتنی زیادہ ہے جو گنی بھی نہیں جا سکتی۔ اور ان سب کا تعلق دوسری قسم سے ہے پہلی سے نہیں۔ اندریں صورت

---

[۱] یعنی اللہ تعالیٰ کا قول سبحانہٗ اور اس قول میں بل ھم حباد حصر کے ساتھ۔

[۲] یہ دوسری بحث ہے جو پہلے گزرے ہوئے قول میں حصر ہونے پر دلیل ہے۔

[۳] ابن عمرؓ سے حدیث ہے:۔

فیما سقت السماء والعیون او کان عثریا العشر وفیما یسقی بالنضح نصف العشر — جس زمین کو بارش یا چشمے سیراب کریں یا اس میں خود رو پیداوار ہو اس میں عشر ہے اور باقی جو نہر یا کنوئیں سے سیراب کی جائے اس میں نصف عشر ہے۔

اس حدیث کو مسلم کے علاوہ الجماعت نے نکالا۔

[۴] مؤلف کو یہ کیسے خیال آیا؟ اور دونوں معنوں کی افادیت کیوں مقصود نہیں۔ کل پیداوار بھی اور عشر بھی، دونوں ہی اصل قصد ہیں۔

[۱] ایسی بیع کے فساد پر دلالت سے مؤلف کی مراد اس سے نہی کا لازم ہے جو اس موضوع میں گزشتہ بیان کے باوجود ساتھ ساتھ چلتا ہے (یعنی اس کے مطابق ہے)۔

[۲] اس میں قطعی طور پر کوئی فارق نہیں۔ جیسا کہ مؤلف اپنی مثال میں پیش کر رہا ہے۔ کیونکہ آزادی کے سلسلے میں شارع کے قصد میں مرد اور عورت کے درمیان قطعاً کوئی فرق نہیں،

[۳] ظاہر ہے کہ "و" "او" "مع" کا بدل ہے اور اس کا معنی یہ ہے کہ لفظ اپنی وضع کے لحاظ سے خاص ذکر پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن علماء نے آزادی کے اجرا میں عورت کو اس پر محمول کیا۔ کیونکہ کوئی چیز فارق نہ تھی۔ اور فارق نہ ہوتے سے یہ لازم ہو گیا کہ اس مقام پر غلام (کی آزادی سے) شارع کا مقصود مجازاً علی الاطلاق ملکیت ہو اور یہ تبعی معنی ہے اصلی نہیں [۴] بخاری نے کتاب العلق میں ابن عمر سے روایت کیا

یہ ثابت ہوگیا کہ اس پہلو سے (یعنی تبعی معانی سے) احکام حاصل کرنے پر استدلال درست ہے۔
اس قسم کے استدلال کے منکرین کے دلائل درج ذیل ہیں۔
پہلی وجہ: مسئلہ کا یہ پہلو تو صرف پہلے پہلو کا خادم اور اس کے لیے بالتبع ہوتا ہے۔ لہٰذا ان معنوں میں اس کی دلالت صرف اس صورت میں ہو سکتی ہے کہ وہ پہلے کا موکد ہو، اس کی تائید کرنے والا اور اس کے معنی کی وضاحت کرنے والا ہو، سماعی طور پر قابل قبول ہو اور سوچتے وقت قابل فہم ہو۔ جیسے ہم کسی آئندہ کے امر میں دھمکی کی بات کرتے ہیں جیسے ارشاد باری ہے۔

اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ — تم جیسے چاہو عمل کرو۔

نیز فرمایا۔ ذُقْ اِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْکَرِیْمُ (۴۴/۴۹) — اب مزہ چکھ، تو بڑی عزت والا اور سردار ہے۔

ایسی مثالوں میں امر[1] کا قصد نہیں کیا جاتا۔ یہ تو محض دھمکی یا رسوائی میں مبالغہ کی بات ہوتی ہے۔ اس لیے ایسی مثالوں سے اوامر کے باب میں کوئی حکم اخذ نہیں کیا جاتا اور اخذ کرنا درست بھی نہیں اور جیسے ہم درج ذیل مثال میں کہتے ہیں۔

وَسْئَلِ الْقَرْیَۃَ الَّتِیْ کُنَّا فِیْھَا (۱۲/۸۲) — ہم جس بستی میں تھے، اس سے پوچھ لیجیے۔[2]

تو اس سے مقصود بستی والوں سے سوال کرنا ہے لیکن سوال کا پورا حق ادا کرنے کے لیے از راہ مبالغہ بستی کو مسؤل بنایا گیا۔ لہٰذا سوال پر انحصار کرتے ہوئے بستی کے لیے حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

خَالِدِیْنَ فِیْھَا مَادَامَتِ السَّمٰوٰتُ — جب تک زمین و آسمان موجود ہیں وہ لوگ

---

[1] یعنی اصل معنی مقصود نہیں اور تہدید تو تبعی معنی ہیں۔ اور ان دونوں آیات سے حکم اخذ کیا جا سکتا ہے، بلکہ یہاں دراصل تہدید ہی معنی مقصود ہے۔ البتہ اس فعل کی طلب مقصود نہیں۔ گویا اصلی معنی ہی تبعی معنی کی تقویت دینے والے ہیں اور یہ بات اس کے برعکس ہے جو مؤلف نے پیش کی ہے۔ الّا یہ کہ وہ اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ یہ دونوں معنی مقصود اس کی تقویت اور معاملہ سمجھ میں آجانے پر دلالت میں جدا نہیں ہوتے۔ اور اگر مؤلف ایسا کہتا تو بیان مکمل ہوتا۔ غالباً وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ تہدید کے لئے یہ صیغے وضع کئے گئے ہیں اور ان کے لئے اصلی معنی بھی ہوتے ہیں۔ رہی امر کی بات تو تہدید میں مبالغہ کی بنا پر وہ ثانوی معنی ہوتا ہے۔

[2] گویا یہ معنی مقصود کی تقویت ہے۔ گویا کہ وہ بستی والوں میں سے کسی کو بدون سوال نہیں چھوڑتا۔

وَالْاَرْضُ (۱۱/۱۰۷) ہمیشہ دوزخ میں رہیں گے۔

اس قول پر تو یہ بنیاد بنتی ہے کہ وہ دونوں (زمین و آسمان) فنا ہو جائیں گے اور ہمیشہ نہیں[1] رہیں گے حالانکہ اس سے اصل مقصود اس خبر کی تائید ہے کہ کفار کے لیے عذاب کی مدت میں کچھ انقطاع نہ ہوگا۔ اس قسم کے معنی کی چیزیں اپنے حصر کا معنی نہیں دیتیں۔ جب یہ صورت حال ہو تو پھر ان معنوں پر دلالت ہی نہ رہی جن کے لیے وہ امر زائد پہلے پہلو کی وضاحت، تاکید اور تقویت کے لیے وضع کیا گیا تھا اندریں صورت اس کے لیے ایسی کوئی خصوصیت نہیں کہ اس سے کوئی زائد حکم اخذ کیا جائے۔

دوسری دلیل: اگر کسی خصوصی حکم کا مقام ہوتا تو پہلے پہلو کے علاوہ بھی شرعاً ثابت ہوتا۔ اس صورت میں وہ پہلا پہلو ہی بن جاتا[2]۔ اس وقت یہ مطلوبہ معنی اصل کے حق میں ثابت ہو جاتا اس صورت پہلے پہلو سے ہی عبارت ہوتا نہ کہ دوسرے سے۔ جب کہ ہم اسے دوسرا پہلو فرض کر رہے ہیں۔ یہ خلف ہوا، جو ممکن نہیں۔

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کا بالتبع دلالت کنندہ ہونا قصد کے ساتھ دلالت کنندہ ہونے کی نفی

---

[1] بعض لوگ کہتے ہیں کہ زمین و آسمان سے مراد یہی زمین و آسمان ہے جو نظر آتا ہے اور ستارے اور افلاک جو موجود ہیں اور جیسا کہ نصوص سے واضح ہے کہ اس زمین و آسمان میں یقیناً تغیر و تبدل واقع ہوگا۔ اور اس تشریح سے مراد تائید ہے جیسا کہ وہ اہل عرب کے لئے اس قسم کی باتیں معروف تھیں۔ جیسے ما طلع النجم (جب تک ستارہ طلوع ہوتا رہے گا) و ما غنت الحمامة (جب تک کبوتری گاتی رہے گی)، تو ایسی باتوں سے ان کا مقصد تائید ہوتا ہے تشریح نہیں ہوتا۔ گویا زمین و آسمان کا فنا ہونا اس کے معنی مقصود میں مؤثر نہیں وہ تو تائید ہے۔ لیکن تعلیق اس معنی کو تقویت دیتی اور سمجھ میں بٹھاتی ہے۔ اور مؤلف کے قول کے مطابق زمین و آسمان سے مراد انہی کی جنس کے زمین و آسمان ہیں۔ کیونکہ جنت اور دوزخ والوں کے بھی لازماً زمین و آسمان ہوں گے۔ جو موجودہ زمین و آسمان کے علاوہ اور ہی ہوں گے۔ اور ان کے دوام پر تشریح ایسے دوام کی مقتضی ہے جو ہمارے زیر بحث نہیں ہے۔ اسی لئے مؤلف نے کہا ہے کہ بناءً علی القول بانھما تفنیان (اس قول کی بنیاد پر کہ وہ دونوں فنا ہو جائیں گے)، آپ اس سے معلوم کر سکتے ہیں کہ اس مقام پر بعض لوگوں کا کلام نکر کی تبدیلی ہے کیونکہ یہ کلام جنت اور دوزخ کی بقاء و فنا کے بارے میں نہیں جیسا کہ یہ واضح ہے کیونکہ کوئی بھی مسلمان جنت کے فنا ہونے کی بات نہیں کرتا۔ چہ جائے کہ اس سے اس طرح کا کوئی استدلال کیا جائے۔

[2] یعنی وہ ایسی جہت ہو جس کا پہلے قصد کے لحاظ سے قصد کیا جائے۔ گویا وہ پہلے پہلو سے عبادت ہو نہ کہ دوسرے سے۔

نہیں کرتا، اگرچہ یہ قصد ثانی ہو جیسا کہ مقاصد شرعیہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ مقاصد اصلی بھی ہیں اور تابع بھی اور یہ سب ہی شارع کا مقصود ہیں۔ اور مکلف کا تابع مقاصد کا قصد کرنا درست ہوتا ہے اگرچہ اس میں اصلی مقاصد سے غفلت پائی جائے اور تکلیفی احکام میں اس پر بنیاد رکھی جا سکتی ہے جس قدر کہ اس کا انشاء اللہ بعد میں ذکر آئے گا۔ اسی طرح اب ہم یہ کہتے ہیں کہ دوسرے پہلو کی دلالت شریعت کے احکام سمجھنے میں مکلف کے قصد کو مانع نہیں ہے۔ کیونکہ شریعت کے فہم سے اس کی نسبت وہی ہے جو اسے دائرہ عمل میں لانے کی ہے۔ اور جب نسبت میں یگانگت ہو گئی تو ان دونوں میں فرق کرنا درست نہیں اور ان دونوں میں سے کسی ایک سے غفلت دوسرے سے غفلت ہو گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے تو گزشتہ بیان پر سب سے بڑی دلیل ہے۔ کیونکہ اگر مثال کے طور پر خواہش کو پورا کرنے کے قصد سے نکاح صحیح ہوتا ہے، اس لحاظ سے کہ وہ نکاح کے مقصود اصلی یعنی نسل کا مؤکد ہے، تو مکلف کی اس کے مؤکد ہونے سے غفلت شارع کے قصد میں تاکید پائے جانے کو مجروح نہیں کرتی۔ اسی طرح ہم اپنے مسئلہ میں یہ کہتے ہیں کہ عربی زبان میں قصد ہونے کے لحاظ سے دوسرا پہلو پہلے ہی کا مؤکد ہوتا ہے جس پر پہلا پہلو فی نفسہٖ دلالت کرتا ہے اور جو چیز اس پر پہلا پہلو فی نفسہٖ دہی اصلی معنی ہے۔ گویا تبعی معنی کی طرف راجع ہوتا ہے۔ اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تبعی معنی پر زیادتی نہ ہو۔ اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

علاوہ ازیں ان دونوں مسائل میں فرق یہ ہے کہ خواہش کو پورا کرنے کے قصد سے نکاح اگر ایک لحاظ سے ضروریات کے تابع مقاصد کے تحت داخل ہوتا ہے تو وہ دوسرے لحاظ سے حاجیات کے تحت داخل ہے، کیونکہ وہ ایسے قصد کی طرف راجع ہے جس میں بندوں کے لیے ان کے مقاصد کے حصول، خواہشات کی برآری اور ان سے رفع حرج کے لیے گنجائش موجود ہے۔ اور جب وہ حاجیات کی اصل کے تحت داخل ہو تو اس پہلو سے اس کے افراد کا قصد درست ہوگا اور وہ اصل مقصود ہونے کی طرف ہی راجع ہوگا۔ تبعی مقصود کی طرف نہیں ہمارے مسئلہ میں یہ بات نہیں۔ کیونکہ تابع پہلو کے افراد کی پہلے مقصود کے غیر تاکیدی معنی پر دلالت درست نہیں۔ لیکن عربوں کا کلام صرف اسی قصد کے ساتھ وضع ہوا ہے لہٰذا اپنے غیر کی طرف اس کا خروج ممکن نہیں۔

تیسری دلیل۔ اس (دوسری) جہت کا یوں ہونا کہ وہ پہلی کے تابع ہو، اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اس کے معنی پہلی جہت کے مطابق لینا ہی درست ہوں۔ اگر اس کے کچھ اور معنی لینا جائز ہو تو یہ اس لفظ

کی اپنی وضع سے نکل جانے کے مترادف ہوگا۔ اور یہ بات صحیح نہیں۔ اور اس کی پہلی جہت سے زائد حکم پر دلالت کی بنا پر وہ پہلی جہت کے تابع ہونے سے نکل جائے گی۔ اور اس سے استفادہ عربی فہم نہ ہونے کی بنا پر ہی کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ بات نادرست ہے۔ اور جو دوسری جہت سے استفادہ کا ذکر ہوا وہ بھی تسلیم شدہ نہیں۔ وہ تو صرف دو ہی باتوں کی راجع ہوگا؛ یا پہلی جہت کی طرف اور یا پھر اس کے علاوہ تیسری جہت کی طرف۔

رہی مدت حیض کی بات تو ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ یہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے۔ اسی لیے امام ابو حنیفہ زیادہ سے زیادہ دس دن کی مدت کے قائل ہیں۔ اور اگر تسلیم کر بھی لیا جائے تو یہ دلالت لفظی بالوضع[۲] (یعنی جس معنی کے لیے وہ لفظ وضع ہوا ہے) نہیں اور اس میں اختلاف ہے۔ اور امام شافعیؒ کا پانی کی نجاست والا مسئلہ قیاس[۳] سے متعلق ہے یا کسی دوسرے باب سے ہے۔ اور حمل کی کم از کم مدت تو پہلی جہت[۴] سے ہی ماخوذ ہے دوسری سے نہیں۔ اسی طرح جنبی شخص کے صبح کرنے کا مسئلہ ہے کہ اس کے علاوہ کچھ ممکن ہی[۵] نہ تھا۔ رہا لڑکے کے مملوک ہونے کا مسئلہ تو اس کا آیت سے استدلال ممنوع ہے اور اس میں نزاع ہے اور جو زکوٰۃ کے مسئلہ کا ذکر ہوا تو اس میں تعمیم کے قائل صرف اس پر بنیاد رکھتے ہیں کہ اس میں مقصود عموم ہے اور اس کے غیر مقصود ہونے کی کچھ وضاحت نہیں۔ ورنہ یہ تناقض ہوگا کیونکہ دلائل شرعیہ تو احکام شرعیہ ہی سے اخذ کیے گئے ہیں اور یہی شارع کا مقصود ہیں۔ تو پھر اس اعتراف کے باوجود کہ اس کا ظاہر غیر مقصود ہے، اس کے عموم سے استدلال کیسے درست ہو سکتا ہے۔ یہی صورت اس عام کی ہے جو بغیر کسی فرق کے سبب پر وارد ہو۔ اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے قول ﴿وذروا البیع﴾ (اور بیع چھوڑ دو) کی بنا پر اذان کے وقت بیع کے فسخ ہونے کی بات کرتا ہے تو اس کے نزدیک یہی مقصود ہے اور کچھ نہیں۔

---

[۱] یعنی اصلاً اس سے استفادہ نہ ہوگا جیسا کہ ہاں لینے سے پیشتر پہلی قسم کے مطابق حیض کی مدت کی بات ہے کیونکہ اس حدیث کی دلالت مانع ہے۔ اور یہ احتمال ہے کہ وہ تیسری جہت کی طرف اشارہ کرتی ہے جس کا ذکر آنے والی فصل میں اور کتاب قرآنیہ کی اقتدار کے سلسلہ میں آرہا ہے۔

[۲] یعنی بلکہ غیر وضعی دلالت سے۔ اور ہماری بحث تو صرف تراکیب کے توابع یعنی الفاظ کی دلالت سے ہے۔

[۳] یہ بات واضح نہیں ہے بلکہ یہ یا تو امام شافعیؒ کا اصل کلام گزشتہ استدلال کے بارے میں ہوگا یا نہ ہوگا۔ پہلی صورت میں یہ یہ جواب صاف نہیں کیونکہ کلام کی صراحت اس جواب میں مانع ہے اور اگر دوسری صورت ہو تو درست کنندہ کی طرف سے امام شافعیؒ کے لیے: اس دلیل کی نسبت کیسے گوارا ہو سکتی ہے؟

(بقیہ صد ۲۷، پر)

جب مدلول علیہ کے معنی کسی شرعی حکم کا تقاضا کرتے ہوں تو اس سے بے توجہی ممکن نہیں رہتی۔ اور یہ بعینہٖ نزاع کا مسئلہ ہے۔ اور دوسری دلیل تسلیم شدہ تو ہے لیکن شرعی حکم پر دلالت کے ساتھ دوسری جہت کے برقرار رہنے میں بحث باقی رہ جاتی ہے جو کہ متنازعہ فیہ معاملہ ہے۔ اندریں صورت اس سے مطلقاً باز رہنے کی بات ہی راہِ صواب ہے واللہ اعلم۔

فصل

اس مسئلہ میں دلائل کا تعارض واضح ہو چکا۔ اور معلوم ہو گیا کہ ہر دو جہات سے مانعین کی جہت ہی قوی تر ہے۔ اس صورت حال کا تقاضا یہ ہے کہ دوسری جہت، جو کہ تبعی معنی پر دلالت کرتی ہے، کسی زائد شرعی حکم پر ہرگز دلالت نہ ہو۔

لیکن اس میں ایک اور بحث باقی رہ جاتی ہے کہ بعض اوقات پتا چل جاتا ہے کہ یہ جہت اصلی معنی سے زائد معنی پر دلالت کر رہی ہے اور وہ زائد معنی آدابِ شرعیہ اور اخلاق حسنہ کو اپنانا ہے جنہیں ہر صاحب عقلِ سلیم اختیار کرتا ہے تاکہ شریعت میں اس کا اعتبار ہو۔ لہٰذا دوسری جہت بھی دلالت سے مطلقاً خالی نہیں ہوتی۔ ایسی صورت میں مطلق منع ہونے کی بنا پر بحث میں اشکال واقع ہو جاتا ہے۔

اس کی تفصیل درج ذیل سات مثالوں سے واضح ہے:۔

پہلی مثال قرآن اللہ تعالیٰ سے بندوں کے لئے، اور بندوں سے اللہ سبحانہٗ کے لئے ندا کے ساتھ نازل ہوا ہے خواہ یہ پکار حکماً ہو یا تعلیماً۔ جب یہ پکار اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں کے لئے ہو گی تو وہ دور کے لئے صرف ندا کے ساتھ آئے گی اور وہ صرفِ ندا ثابت ہو گا محذوف نہ ہو گا۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ (۲۹/۵۶)	اے میرے ایمان لانے والے بندو! میری زمین وسیع ہے۔
قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ (۳۹/۵۳)	آپ کہہ دیجئے کہ اے میرے وہ بندو جنہوں نے اپنی جانوں پر زیادتی کی ہے

۵۴ یہاں ایسا کوئی لفظ نہیں جو اس دلالت کے لیے وضع ہو کہ حمل کم از کم مدت چھ ماہ ہے بلکہ یہ تو دونوں آیات کو جمع و تفریق کرنے کے عمل سے حاصل ہوتی ہے تو جو باقی رہے وہی مذکورہ حد ہے۔ اور یہ بات یقیناً لازم ہونے کے باب سے ہے۔

۵۵ یعنی اس معنی کے ثبوت پر کلام کی صحت موقوف ہے اور یہ وہی ہے جسے بعض اصطلاحات کی بنا پر اقتضاء کا نام دیا جاتا ہے

قُلْ یٰاَیُّهَا النَّاسُ اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَیْكُمْ جَمِیْعًا (۱۵۸/۷) — آپ کہہ دیجئے: اے لوگو! میں تم سب کے لئے اللہ کا رسول ہوں۔

یٰاَیُّهَا النَّاسُ — اے لوگو!

یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا — اے ایمان والو!

اور جب بندوں کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی طرف ندا ہو تو وہ ندا کا حرف موجود نہ ہوگا کیونکہ حرف ندا اصل میں تنبیہ کے لئے ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ تنبیہ سے منزہ ہے۔ علاوہ ازیں حروف ندا اکثر دور کے لئے ہوتے ہیں جن میں سے ایک لفظ یا (اے) ہے جو بنیادی حیثیت رکھتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے بالخصوص پکارنے والے کو یہ خبر دے دی ہے کہ وہ (اللہ تعالیٰ) قریب ہے، جیسے ارشاد باری ہے۔

وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ (۱۸۶/۲) — اور جب آپ سے میرے بندے متعلق پوچھیں تو (بتلادو کہ) میں قریب ہوں۔

اور عام لوگوں سے متعلق یوں فرمایا:۔

مَا یَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰى ثَلٰثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ اِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ۔ (۷/۵۸) — اگر تین آدمی کوئی خفیہ مشورہ کر رہے ہوں تو چوتھا ضرور اللہ تعالیٰ ہوتا ہے اور اگر پانچ ہوں تو چھٹا وہ ہوتا ہے۔

نیز فرمایا:

وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ (۱۶/۵۰) — اور ہم بندے کی شاہ رگ سے بھی زیادہ اس کے نزدیک ہیں۔

اس بحث سے دو آداب پر تنبیہ حاصل ہوئی۔

پہلی تنبیہ حرف ندا کا ترک اور دوسری نزدیکی کا احساس دلانا ہے۔ جیسے کہ دوسری قسم میں حروف ندا کے لانے میں بھی دو معنوں پر تنبیہ ہے: ایسی ذات جس میں غفلت، اعراض اور غیبت پائی جائے اور وہ بندہ ہی ہو سکتا ہے، کے لئے تنبیہ کا لفظ استعمال کرنا اور دوسرے منادی (ندا دینے والا۔ اللہ تعالیٰ) کی شان کی بلندی پر دلالت جو بندوں کی کمزوریوں سے مبرّا ہے۔ وہ پاک ذات اپنے قریب ہونے کے باوجود بلند اور بلند ہونے کے باوجود قریب ہے۔

دوسری مثال بندے کی اپنے پروردگار کو پکار رغبت کی پکار ہوتی ہے اور ایسی ذات سے

ہوتی ہے جس سے وہ اپنی حالت کی درستی کا طالب ہوتا ہے۔ لہٰذا عام امور میں قرآن[1] میں ندا کے لیے رب کا لفظ آیا ہے جس میں اس بات کی تنبیہ اور تعلیم ہے کہ بندہ اپنی دعا میں ایسا لفظ استعمال کرے جو پکارے جانے والے کے حال کے مطابق مناسب ہو اور لغوی لحاظ سے رب کے لفظ کا معنی یہ ہے کہ وہ خود قائم ہو اور مربوب (یعنی تمام مخلوق) کی اصلاح کر سکتا ہو، لہٰذا اللہ تعالیٰ نے بندوں کی دعا کے بارے میں فرمایا:

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا اِنْ نَّسِيْنَا اَوْ اَخْطَاْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهٗ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا (تا آخر ۲/۲۸۶)	اے ہمارے پروردگار! اگر ہم بھول جائیں یا غلطی کر جائیں تو ہم پر گرفت نہ کرنا اے ہمارے پروردگار! ہم پر اتنا بوجھ نہ ڈالنا جتنا کہ تو نے ہم سے پہلے لوگوں پر ڈالا تھا۔
رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا (۳/۸)	اے ہمارے پروردگار! جو تو نے ہمیں ہدایت دی ہے تو اس کے بعد ہمارے دلوں کو ٹیڑھا نہ کرنا۔

اور اللہ تعالیٰ کے درج ذیل ارشاد۔

وَاِذْ قَالُوا اللّٰهُمَّ اِنْ كَانَ هٰذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ (۸/۳۲)	اور جب انہوں نے کہا: اے اللہ اگر یہ وہی حق ہے جو میری طرف سے ہے۔

میں جو رب کا لفظ استعمال نہیں ہوا تو اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس میں اور اس بات میں جس کے لئے پکارا جا رہا ہے، کوئی مناسبت[2] نہیں بلکہ وہ تو اس کی نفی کر رہا ہے۔ بخلاف عیسیٰ علیہ السلام

---

[1] یعنی جو دعا حدیث میں مذکور ہے اس میں رب کے بجائے جلالت کا لفظ استعمال ہوا ہے اور ہر لفظ میں کوئی راز اور حکمت ہے اور عنقریب عامہ کے بجائے کثرت کے لفظ کے ساتھ اس کا ذکر آئے گا۔

[2] بایں ہمہ اس کی طرف سے معذرت کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ مذکورہ حکایت ایسے جھٹلانے والوں کی زبان میں ہے جنہیں ادب نہیں پہنچے تھے۔ معذرت کرنے کی ضرورت تو ایسی صورت میں پیش آتی ہے، جیسے حضرت نوحؑ سے حکایت کے بارے میں فرمایا:

لَا تَذَرْ عَلَى الْاَرْضِ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ دَيَّارًا (۷۱/۲۶)	اے اللہ! زمین میں کافروں کا کوئی گھر باقی نہ چھوڑ۔

اور جواب یہ ہے کہ یہ ہلاکت باقی تمام اولاد آدم کے لیے رحمت ہوگی۔ جیسا کہ حضرت نوحؑ نے کہا:

اِنَّكَ اِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوْا عِبَادَكَ (۷۱/۲۷)	(اے اللہ) تو اگر انہیں چھوڑ دیگا تو یہ تیرے بندوں کو گمراہ کریں گے۔

کے قصہ کے جس میں وہ کہتے ہیں:۔

قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللّٰهُمَّ رَبَّنَآ أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَآءِ (۵/۱۱۴)

حضرت عیسٰی بن مریم علیہ السلام نے پکارا اے اللہ ہمارے پروردگار ہم پر آسمان سے دسترخوان نازل فرما۔

گویا اس مقام پر رب کے لفظ کا استعمال نہایت موزوں ہے۔

تیسری مثال: ایسے امور جن کی تصریح میں حیا آڑے آتی ہو، قرآن میں کنایہ استعمال ہوا ہے جیسے جماع کے لئے لباس اور مباشرت سے کنایہ، قضاء حاجت کے لئے غائط دردیوار سے آنے کا کنایہ۔ اور جیسے اسی انداز میں حضرت عیسٰی اور حضرت مریم علیہما السلام کے متعلق فرمایا:

كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ[۱] (۵/۷۵) وہ دونوں کھانا کھاتے تھے۔

ہم نے ان مقامات سے جو کچھ استنباط کیا ہے تو ان کے لئے ایسے الفاظ ازراہِ ادب استعمال ہوئے ہیں۔ اور ان معانی پر ان کی دلالت صرف تبعی حکم پر ہے اصلی پر نہیں۔

چوتھی مثال: قرآن میں ایسی توجہ کا ذکر ہے جو غیبت سے حضور کی طرف بڑھنے کے قرآنی آداب سے خبردار کرتی ہے۔ اور یہ اسی نسبت سے ہوگا جو استدعا کرنے والے بندے کے حسبِ حال ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے:۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ ۝ مٰلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ۝ (تا ۱/۱۳)

ہر طرح کی تعریف اللہ ہی کو سزاوار ہے جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔ نہایت رحم کرنے والا اور مہربان ہے۔ جزا و سزا کے دن کا مالک ہے۔

پھر فرمایا۔

إِيَّاكَ نَعْبُدُ (۱/۴) ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں۔

اور اس کے برعکس بھی (یعنی حضور سے غیبت کی طرف) جبکہ حال کا تقاضا بھی ہو جیسے ارشادِ باری ہے:۔

حَتّٰى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ جبکہ تم کشتیوں میں سوار ہوتے ہو اور وہ

---

[۱] یعنی ان دونوں (عیسٰی و مریم) کے لئے اس حاجت کو پورا کرنا ضروری تھا اور ایسی حاجت الٰہ کے لائق نہیں۔

بِهِمْ بِرِيْحٍ طَيِّبَةٍ (۲۲/۱۰) — کشتیاں پاکیزہ ہواؤں کے سہارے انہیں لے کر چلنے لگتی ہیں۔

نیز اللہ تعالیٰ کے اس انداز بیان میں بھی غور فرمائیے :۔

عَبَسَ وَتَوَلّٰٓى ۙ اَنْ جَآءَهُ الْاَعْمٰى ۙ (۸۰/۱،۲) — اس نے تیوری چڑھائی اور منہ موڑ لیا اس پر کہ اس کے پاس ایک اندھا آیا۔

جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر عتاب کی اتنی مقدار سے عتاب کیا گیا۔ لیکن اس حالت پر جو آپ کی شان کے شایاں تھا۔ اور عتاب والی بات کی نسبت سے بالکل ہلکا تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے کلام کا رُخ خطاب کی طرف موڑ دیا۔ تاکہ ابتدائً مذکورہ عتاب میں مزید تخفیف ہو جائے۔ اسی لئے یہ آیات كَلَّآ اِنَّهَا تَذْكِرَةٌ (ہرگز نہیں وہ تو نصیحت ہے) پر ختم ہوتی ہیں۔

پانچویں مثال: شر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو اس کی وضاحت کو ترک کرنے میں ادب کا خیال، حالانکہ ہر چیز کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد:

قُلِ اللّٰهُمَّ مٰلِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِى الْمُلْكَ مَنْ تَشَآءُ (۳/۲۶) — آپ کہہ دیجئے: اے اللہ ملک کے مالک تو ہی جسے چاہتا ہے۔ بادشاہی عطا کرتا ہے

کے بعد فرمایا بِيَدِكَ الْخَيْرُ (بھلائی تیرے ہی ہاتھ میں ہے) اور یہ نہیں فرمایا کہ "بھلائی اور برائی تیرے ہی ہاتھ میں ہے"۔ حالانکہ یہ دونوں قسمیں ایک ساتھ مذکور ہوتی ہیں کیونکہ بادشاہی چھین لینا اور بالنسبت ذلالت جس کو پہنچے گی گو وہ اس کے لئے واضح شر ہے۔ ہاں اس کے بعد ساتھ ہی فرما دیا اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيْرٌ (بیشک تو ہر چیز پر قادر ہے)

جو مجملاً اس بات پر تنبیہ ہے کہ ہر چیز اسی کی مخلوق ہے۔ حتیٰ کہ ایک حدیث ہے:۔

وَالْخَيْرُ بِيَدَيْكَ وَالشَّرُّ لَيْسَ اِلَيْكَ — اور بھلائی تو تیرے ہاتھ میں ہے اور بُرائی تیری طرف سے نہیں۔

اور حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا:

اَلَّذِىْ خَلَقَنِىْ فَهُوَ يَهْدِيْنِ ۙ وَالَّذِىْ هُوَ يُطْعِمُنِىْ وَيَسْقِيْنِ ۙ وَاِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِيْنِ ۙ (۲۶/۸۰) — وہی ذات ہے جس نے مجھے پیدا کیا پھر وہی مجھے ہدایت دیتا ہے۔ وہی مجھے کھلاتا اور پلاتا ہے اور جب میں بیمار ہوں تو وہی مجھے شفا دیتا ہے۔

گویا حضرت ابراہیمؑ نے پیدائش، ہدایت، کھلانا، پلانا، شفا، موت دینا، زندہ کرنا اور خطاؤں کو معاف کرنا ان امور کی نسبت تو رب العالمین کی طرف کی۔ اور اس دوران جو مرض کا ذکر آیا تو اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے سے سکوت اختیار کیا۔

چھٹی مثال: مناظرہ کی صورت میں مدافعت کے طور پر فوری تردید کا ادب یعنی تردید سے پرہیز بلکہ خوش معاملگی اور نرم برتاؤ سے کام لینا چاہیئے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے۔

وَاِنَّآ اَوْ اِيَّاكُمْ لَعَلٰى هُدًى اَوْ فِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ (۳۴/۲۴)	ہم اور تم دونوں میں کوئی فریق تو ہدایت پر یا واضح گمراہی میں ہے۔

نیز فرمایا:

قُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَاَنَا اَوَّلُ الْعٰبِدِيْنَ ○ (۴۳/۸۱)	آپ کہہ دیجئے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا کوئی بیٹا ہوتا تو اس کا پہلا پجاری میں ہوتا۔

نیز فرمایا:

قُلْ اِنِ افْتَرَيْتُهٗ فَعَلَيَّ اِجْرَامِيْ (۱۱/۳۵)	آپ کہہ دیجئے کہ اگر میں نے اسے (قرآن) کو بنا ڈالا ہے تو اس کا گناہ میرے سر ہے

نیز فرمایا:

قُلْ اَوَلَوْ كَانُوْا لَا يَمْلِكُوْنَ شَيْئًا وَّلَا يَعْقِلُوْنَ (۳۹/۴۳)	آپ کہہ دیجئے کہ خواہ وہ لوگ کسی چیز کا اختیار نہ رکھتے ہوں اور نہ ہی کچھ سوجھ بوجھ رکھتے ہوں۔

کیونکہ یہ باتیں (حق کو) قبول کرنے، عناد کو چھوڑنے اور عصبیت کی آگ بجھانے میں بہت مؤثر ہیں۔

سانویں مثال: سبب اختیار کرنے میں امور کو عادات کے مطابق چلانا اور اسباب کو حاصل کرنا ہے۔ اگرچہ علم بعض اوقات ان ذرائع کے علاوہ دوسرے ذرائع سے بھی حاصل ہو جاتا ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں

عَسٰٓى اَنْ يَّبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُوْدًا (۱۷/۷۹)	قریب ہے کہ اللہ تعالیٰ آپکو مقام محمود میں داخل کرے۔

فَعَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّاْتِيَ بِالْفَتْحِ اَوْ اَمْرٍ مِّنْ عِنْدِهٖ (۵/۵۲)	قریب ہے، کہ اللہ تعالیٰ آپ کو فتح عطا کرے یا اپنے ہاں سے کوئی امر نازل فرمائے۔
وَعَسٰى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَّهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ (۲/۲۱۶)	قریب ہے کہ ایک چیز تمہیں بُری لگے اور وہ تمہارے حق میں بہتر ہو۔

اور اسی باب سے ایسی آیات بھی ہیں لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ " (تاکہ تم پرہیزگار بنو) اور لعلکم تذکرون (تاکہ تم نصیحت حاصل کرو)۔ اور اس سے ملتی جلتی دوسری آیات ہیں۔ کیونکہ بیم ورجا اور ایسی ہی دوسری چیزیں اس شخص کو لاحق ہوتی ہیں جو امور کے انجام کو نہ جانتا ہو۔ اور اللہ تعالیٰ تو ماکان ومایکون۔ (جو چیز پیدا ہو چکی اور جو ہونے والی ہے) سب کو خوب جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ کونسی چیز پیدا نہیں ہوئی اور اگر ہوتی تو کیسے ہوتی۔ لیکن یہ سب باتیں ہماری عادات واطوار کے مطابق آئی ہیں۔ اسی طرح ایسے شخص کو، جو انجام کار کو جانتا ہو اور اس کی وجہ کوئی ایسا علم ہو جو عوام کی عادت سے خارج ہو۔ چاہیے کہ وہ بیان کرتے وقت اس میں ایسا فیصلہ دے جو غیر عالم کے حسب حال ہو۔

تاکہ وہ عام لوگوں کی اکثریت میں داخل ہو سکے۔ اگرچہ وہ ان سے ایسی خاصیت کی وجہ سے الگ ہو جو اسے ممتاز و بناتی ہو۔ اور منافقین کے ساتھ یہ رویہ انتہائی خوبصورت انداز میں بر سبیل تنزل ہے اور بلاشبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منافقین کی اکثر خبریں جانتے تھے اور آپؐ کا پروردگار آپ کو ان کے بہت سے اسرار سے مطلع فرما دیتا تھا۔ لیکن ظاہری طور پر آپ ان سے ایسا ہی معاملہ کرتے تھے جو سب مومنوں کے ساتھ مشترک ہوتا تھا، تاکہ مسلمانوں کی اجتماعیت میں رخنہ نہ پڑے۔ ہمارے زیر بحث بھی اسی طرح کا مسئلہ ہے اور اس کی مثالیں بہت ہیں۔ پھر جب یہ صورت ہو تو معلوم ہوا کہ جہت ثانی سے بھی احکام شرعیہ اور عملی فوائد مستفاد ہو سکتے ہیں۔ جو پہلی جہت کی دلالت کے تحت داخل نہیں اور یہ اس کی گزشتہ بیان کردہ پسندیدگی کو کمزور کرتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مثالیں اور جو انہی کی طرح کی ہوں، ان سے حکم اس لحاظ سے مستفاد نہیں ہوتا کہ معانی کے لیے الفاظ کی وضع ایسی ہے بلکہ وہ تو صرف کسی دوسرے پہلو سے مستفاد ہوتے ہیں اور وہ پہلو افعال کی اقتداء کا پہلو ہے۔

تیسری نوع

پہلا مسئلہ

علم الاصول میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ تکلیف کی شرط یا اس کا سبب[1] مکلف بہ چیز پر قدرت ہے۔ جس کام پر مکلف کو قدرت نہ ہوگی ایسے کام کی تکلیف شرعاً درست نہیں، خواہ عقلاً جائز[2] ہو، جسے یہاں بیان کرنے کا موقع نہیں۔ کیونکہ اصولیین نے اسی اصول پر انحصار کیا ہے لیکن ہم اس پر بنیاد رکھتے اور کہتے ہیں کہ:

جب سرسری نظر میں شارع سے ایسی تکلیف کا قصد ظاہر ہو جو بندے کی قدرت کے تحت داخل نہیں تو ایسی چیز تحقیق کے لیے اپنے سوابق، لواحق اور قرائن کی طرف لوٹے گی۔ گویا اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد:

وَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَاَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ (۲/۱۳۲) تم صرف اس حال میں مرنا کہ تم مسلمان ہو۔

---

[1] مجھے سیبویہ کے قول کے اس معنی کا علم نہیں جسے مولف نے سبب کی تعریف میں ذکر کیا ہے۔

[2] حنفیہ اور معتزلہ کے خلاف جو عقلاً بھی اس کے ناجائز ہونے کے قائل ہیں۔

[3] اس آیت میں تکلیف کے لیے موت پر سابق اسلام کی مثال ہے اور موت کے وقت اسلام مفید نہیں۔ تکلیف کی دوسری مثال بھی سوابق سے متعلق ہے۔ کیونکہ جب ایسے شخص پر کام کا معاوضہ ہو جائے کہ وہ دوسرے کو قتل کرتا ہے یا دوسرا اسے قتل کرتا ہے اور یہ ایسی بات ہو جس کی اسلام اجازت نہیں دیتا تو اللہ کے حکم کا لحاظ رکھا جائے گا اور دوسرے کے قتل پر پیش رفت نہ کی جائے گی۔ اور تیسری مثال موت پر سابق ظلم سے نہی کی صورت میں درست ہے اور ظالم وہ ہے جو موت کے وقت ظالم ہو۔ گویا وہ ظلم سے موت کے وقت کو حلال نہیں بناتا۔ یا موت کے وقت ظلم کے بعض وسائل باقی رہ جائیں۔ جیسے کوئی شخص مغصوبہ مکان میں رہتا ہوا اسی میں مرجائے یا اس کے جسم پر کوئی مغصوبہ کپڑا باقی رہ جائے اور وہ مرجائے۔ اور ابوطلو کے قول لا یصیبوك

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اور حدیث میں رسول اللہ کا قول:

كُنْ عَبْدَ اللّٰهِ الْمَقْتُوْلَ وَلَا تَكُنْ عَبْدَ اللّٰهِ الْقَاتِلَ [1] — اللہ تعالیٰ کا بندہ رہتے ہوئے مقتول بن جا لیکن قاتل نہ بن۔

اور آپ کا یہ قول:

وَلَا تَمُتْ وَاَنْتَ ظَالِمٌ [2] — تم ظالم ہونے کی حالت میں نہ مرنا۔

اور ایسی ہی دوسری باتوں میں مطلوب صرف وہ چیز ہوگی جو قدرت کے تحت داخل ہے۔ اور وہ اسلام، ترکِ ظلم، قتل سے باز رہنا اور اللہ تعالیٰ کے حکم کو تسلیم کرنا ہے۔ اسی طرح اس قبیل کی باقی باتوں کی صورت ہے۔ اور ایسی ہی وہ بات ہے جو ابو طلحہ والی حدیث میں مذکور ہے، جب آپ غزوہ احد کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ڈھال بن گئے تھے اور آپ جھانکتے تھے تاکہ لڑنے والوں کو دیکھ سکیں تو ابو طلحہ نے آپ سے کہا "اے اللہ کے رسول! بلند نہ ہوئیے، وہ آپ کو گزند نہ پہنچا سکیں گے۔ اس حدیث میں ابو طلحہ کا قول لا يصيبوك (وہ آپ کو گزند نہ پہنچا سکیں گے) اسی قبیل سے ہے۔

دوسرا مسئلہ

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ایسے اوصاف جو انسان میں طبع زاد ہیں، جیسے کھانے پینے کی خواہش، انہیں رفع کرنا مطلوب نہیں، نہ ہی فطری اوصاف کا ازالہ مطلوب ہے، کیونکہ یہ تکلیف مالا یطاق ہے۔

جیسے کہ ایک بدنما جسم والے سے اسے خوبصورت بنانے کا مطالبہ نہیں کیا گیا، نہ ہی کسی

(گذشتہ صفحہ کا حاشیہ) کی کیسی اچھی تعبیر ہے۔ ابو طلحہ نے منہی عنہ کام پر تفریع کرتے ہوئے فيصيبوك انہیں کہا اور یہ بات ظاہر ہے۔ لیکن حضرت ابو طلحہ ایجابی طور پر بات نہ کرنا چاہتے تھے۔ اور مذکورہ مثالوں میں سے کوئی بھی ایسی نہیں جس میں لواحق ہوں۔ اور جو دوسرے مسئلہ میں اسباب کے بارے میں گزر چکا ہے کہ "جس نے کوئی اچھا یا برا طریقہ جاری کیا.... تو اس سے لاحق والی مثالوں کا استنباط نہیں کیا جاتا۔

[1] اسے مناوی نے اپنی کتاب المجموع الفائق میں ذکر کیا اور کہا کہ یہ اسی طرح مشہور ہے اور رافعی نے اسکو حذیفہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ اور امام الحرمین نے النہایۃ میں کہا کہ یہ صحیح ہے۔ اور ابن الصلاح نے اسکا تعاقب کیا اور کہا ہے کہ اس حدیث کا معتمد کتابوں میں کوئی وجود نہیں۔ [2] بخاری نے غزوہ احد کے بیان میں اس کا ذکر کیا ہے۔

نقص کو پورا کرنے کا مطالبہ کیا گیا ہے کیونکہ یہ باتیں انسان کے بس سے باہر ہیں۔ ایسی چیزوں کا شارع نے نہ مطالبے کا قصد کیا ہے اور نہ ان سے نہی کا۔ بلکہ ناجائز امور کی طرف جھکنے ہر نفس کو دبانے اور جائز چیزوں کی طرف اعتدال کی حد تک پہنچانے کا مطالبہ کیا ہے اور یہ بات ان اوصاف کی رد سے افعال سے پیدا ہونے والی چیزوں کی طرف راجع ہے جو کہ انسان کے کسب کے تحت داخل ہیں۔

تیسرا مسئلہ

اگر دلیل سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ انسان میں کچھ ایسے اوصاف بھی پائے جاتے ہیں جو طبعی اوصاف سے مماثلت رکھتے ہیں تو ان کا حکم بھی طبعی اوصاف جیسا ہوگا۔ کیونکہ طبعی اوصاف کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو محسوس ہوں اور ان کا مشاہدہ کیا جا سکے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ دوسرے وہ جو محسوس و مشہود نہیں بلکہ پوشیدہ ہوتے ہیں اور کسی دلیل سے ہی ثابت ہو سکتے ہیں۔ اس کی مثال عجلت (جلد بازی) ہے۔ اور قرآن سے واضح ہے کہ انسان کی یہ صفت طبع زاد ہے۔ ارشاد باری ہے۔

خُلِقَ الْاِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ[1] (۲۱:۳۷) — انسان جلد بازی (کی عادت) پر پیدا کیا گیا ہے۔

اور صحیح حدیث میں ہے کہ:

ابلیس لما رأی آدم أجوف علم انہ خلق خلقا لا یتمالک[2] — ابلیس نے جب آدم کو اندر سے خالی دیکھا تو اس نے معلوم کر لیا کہ اس کی پیدائش اس انداز پر ہوئی ہے کہ وہ اپنے آپ کو روک کر نہیں رکھ سکتا۔

اور یہ بھی آیا ہے کہ شجاعت اور بزدلی طبعی چیزیں ہیں' اور دل کو جو چیز بھائے اس کی محبت اور جو بری لگے وہ اس سے نفرت پر پیدا کئے گئے ہیں۔ اسی قبیل سے اور بھی کئی چیزیں ہیں۔ اور غصہ کو ایسا ہی بنایا گیا ہے جو زاہد قسم کے لوگوں کے ہاں مہلکات میں شمار ہوتا ہے اور حدیث

---

[1] یعنی اس سے چنداں فرق نہیں پڑتا کہ یہ اوصاف پہلے سے ہوں یا بعد میں لاحق ہوں اور ان سے جیسے جیسے اوصاف پیدا ہوں اسی لیے مؤلف نے انہیں عموم میں رکھتے ہوئے کہا من جھۃ تلك الاوصاف (ان اوصاف کی رو سے) تاکہ اس میں وہ اوصاف بھی شامل ہو سکیں جو اس سے پیدا ہوتے ہیں۔

[2] اسے مسلم نے حضرت انس سے روایت کیا اور رموز الحدیث میں ابوالشیخ سے روایت کیا اور حاکم نے بھی حضرت انس سے روایت کیا ہے۔

میں آیا ہے۔

يطمع المؤمن على كل خلق ليس الخيانة والكذب[1] — اخلاق کی ہر اس قسم کو، جس میں خیانت اور کذب نہ ہو، مومن طبعاً طمع رکھتا ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو ظاہراً انسان سے جن چیزوں کا مطالبہ ہے وہ تین اقسام پر ہیں۔
پہلی وہ جو قطعاً اس کے کسب سے متعلق نہیں۔ اور یہ چند ہی چیزیں ہیں جیسے ارشاد باری ہے۔
وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ (۳/۱۰۲) تم صرف ایسی حالت میں مرو کہ تم مسلمان ہو۔
اور اس کا حکم یہ ہے کہ طلب صرف اس چیز کی ہے جس کا عمل سے تعلق ہو۔

دوسری قسم وہ افعال ہیں جو یقینی طور پر کسبی ہیں اور یہ وہ تمام مکلف بہ افعال ہیں جو انسان کے کسب کے تحت داخل ہیں۔ اور اس سے متعلقہ طلب کی حقیقت یہ ہے کہ ان افعال کی بجاآوری درست طور پر ہو۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ یہ افعال فی نفسہٖ مطلوب ہیں یا کسی دوسرے فعل کے لیے مطلوب ہیں۔

تیسری قسم مشتبہ امور کی ہے جیسے محبت اور بغض اور جو کچھ ان معنوں میں ہے۔ اب یہ ناظر کا حق ہے کہ وہ حقائق پر نظر رکھے۔ پھر جب مذکورہ ہر دو اقسام میں سے کوئی قسم ثابت ہو جائے تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا۔ جو دوسری کا ہے۔ اور جو بات محبت، بغض، بزدلی، شجاعت، غصہ، خوف اور ایسی ہی دوسری چیزوں سے ظاہر ہو تو یہ چیزیں انسان پر اضطراراً داخل ہوتی ہیں۔ یا تو اس لیے کہ وہ فطری[2] ہوتی ہیں، لہٰذا توابع سے ہی ان کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ جو اوصاف انسانی فطرت میں داخل ہیں، لازماً افعال اکتسابیہ ہی ان کے پیچھے چلتے ہیں۔ گویا طلب ایسے ہی افعال پر وارد ہوتی ہے، نہ کہ اس چیز پر جو ان فطری اوصاف سے پیدا ہو۔ جیسے کہ قدرت اور عجز کا بھی مطالبہ نہیں کیا جا سکتا۔ اور یا اس لیے کہ ان فطری اوصاف کو دوسری چیزیں[3] ابھارتی ہیں۔ تو ان میں ہیجان پیدا ہو جاتا ہے جو اسی وجہ سے دوسرے افعال کا تقاضا کرتا ہے۔ پھر اگر انگیخت کرنے والی چیز پہلے سے موجود ہو اور اس کے کسب سے متعلق ہو تو مطالبہ اس سے ہوگا۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

---

[1] بیہقی نے ابن عمر سے روایت کیا۔ عزیزی نے کہا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔

[2] عنقریب شجاعت، بزدلی اور حلم سے اس کی مثال کا ذکر آئے گا۔

[3] یعنی جیسے محبت اور بغض۔

تَهَادُوْا تَحَابُّوْا [1] — ایک دوسرے کو ہدیے دیا کرو تاکہ تمہاری آپس میں محبت پیدا ہو۔

تو یہ آپؐ کے اس قول کی طرح ہو جائے گا۔

اُحِبُّوا اللّٰهَ لِمَا اَسْدٰى اِلَيْكُمْ مِنْ نِعَمِهٖ [2] — اللہ تعالیٰ سے محبت کرو اس لئے کہ اس نے تم پر اپنی نعمتیں پوری کر دیں۔

اس سے آپ کی مراد بندے پر اللہ کی نعمتوں اور کثیر احسانات میں غور کرنا اور اس کی طرف توجہ دلانا تھا۔ اسی طرح آپ نے ایسی نظر سے منع فرمایا جو ناجائز مقام پر شہوت کو بھڑکانے والی ہو اور عین شہوت سے منع نہیں فرمایا۔ اگر یہ بھڑکانے والی چیز اس کے کسب میں داخل نہ ہوتی تو مطالبہ لواحق پر لوٹ آتا۔ [3] جیسے غصہ انتقام کی خواہش کو بھڑکانے والا ہے، ویسے ہی نظر جماع کی خواہش کو بھڑکانے والی ہے۔

فصل

اسی روشن دان سے سب باطنی اوصاف یا ان میں سے اکثر کو سمجھا جا سکتا ہے، جیسے تکبر، حسد، دنیا کی محبت، جاہ اور جو کچھ زبان کی آفتوں سے پیدا ہوتا ہے اور جسے امام غزالی نے مہلکات وغیرہ کی ربع میں ذکر کیا ہے۔ اور اس پر بہت سی احادیث دلالت کرتی ہیں۔ اسی طرح اوصاف حمیدہ کو بھی سمجھا جا سکتا ہے جیسے علم، غور و فکر، اعتبار، یقین، محبت، خوف، امید اور

---

[1] اسے ابو یعلیٰ نے اپنی مسند میں اچھی اسناد سے روایت کیا۔ اور ابن عساکر نے یوں روایت کیا تهادوا تحابوا وتصلحوا يذهب الغل عنكم (آپس میں ہدیے اور محبت اور صلح رکھو۔ تم سے کینہ نکل جائے گا)

[2] اس کے الفاظ ترمذی کی حدیث کے قریب ہیں جو بعد میں آرہی ہے۔

[3] اس کی مثال آپ کے اس قول لا تغضب (غصہ نہ کرنا) ہے جو آپ نے اس شخص کو کہا تھا جس نے آپ سے کہا کہ مجھے کچھ وصیت کیجیے۔ آپ نے دوبارہ سہ بارہ یہی بات کہی۔ اس میں نہی غصہ کے لاحقہ پر لوٹتی ہے۔ اسی لئے حدیث میں آیا ہے۔

اتقوا الغضب فانه جمرة على قلب ابن ادم — غصہ سے بچو کیونکہ وہ ابن آدم کے دل پر چنگاری ہے — الى ان قال — فمن احس بشئ من ذلك فليضطجع وليتلبد بالارض۔ (یہاں تک کہ آپ نے فرمایا) جو کوئی اس چنگاری سے کچھ محسوس کرے تو اسے چاہیے کہ لیٹ جائے اور زمین سے چمٹ جائے۔

ایسی ہی دوسری چیزیں جو عمل[1] کا نتیجہ ہیں۔ کیونکہ قلبی اوصاف کے برقرار رکھنے اور انہیں ختم کرنے پر انسان کو قدرت نہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ علم اگرچہ مطلوب ہے، لیکن اصولی طور پر اس کا حصول انسان کے بس میں نہیں۔ کیونکہ طالب جب مطلوب کی طرف توجہ کرتا ہے تو اگر مطلوب ضروریات سے ہو تو وہ حاصل ہو جاتا ہے اور اس سے پھرنا ممکن نہیں۔ اور اگر ضروریات سے نہ ہو تو ابتدائی غور کے علاوہ اس کا حصول ممکن نہیں اور یہ ابتدائی غور و فکر نفس علم کے علاوہ کسبی چیز ہے۔ کیونکہ وہ غور و فکر کے بعد ضرورتاً اس پر داخل ہوئی ہے۔ اور اس نتیجہ کے لئے دو مقدمے لازمی ہیں۔ گویا اس میں غور و فکر سے متوجہ ہونا قابل عمل چیز ہے۔ اس طرح گویا مطلوب ایک ہی ہو جاتا ہے۔ رہا علم تو وہ غور و فکر کے بعد اس کے نتیجہ میں حاصل ہوتا ہے۔ اب ہمارے لیے یہ برابر ہے اگر ہم یوں کہہ دیں کہ علم بھی باقی سارے مسببات بمعہ اسباب کی طرح اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے ـــــ جیسا کہ محققین کی یہی رائے ہے ـــــ یا ہم ایسا نہ کہیں۔ تاہم اس بات پر سب متفق ہیں کہ علم فی نفسہٖ کسبی چیز نہیں۔ اور جب یہ حاصل ہو جائے تو کسی صورت اس کا ازالہ ممکن نہیں۔ باقی تمام باطنی اوصاف کا بھی یہی حال ہے۔ جب آپ اس میں غور کریں گے تو اسی طریق پر پائیں گے۔ اگر باطنی اوصاف کی یہی ترتیب ہو تو فی نفسہٖ ان کی تکلیف درست نہیں۔ اور اگر ظاہراً ایسی ہدایات آئی ہیں جن سے ان چیزوں کے حصول کی کوشش ظاہر ہوتی ہے تو یہ اس کے علاوہ دوسرے کاموں میں مشغول ہونا ہے جو اس سے پہلے کے ہوں یا بعد کے ہوں یا ساتھ کے ہوں۔ واللہ اعلم

چوتھا مسئلہ

ایسے اوصاف جنہیں فی نفسہٖ اپنانے یا دفع کرلنے کی انسان میں قدرت نہیں، کی دو قسمیں ہیں

پہلی صورت جو عمل کا نتیجہ ہوں۔ جیسے علم اور محبت۔ اسی سلسلہ میں آپ کا ارشاد ہے

اَحِبُّوا اللّٰهَ لِمَا اَسْدٰى اِلَيْكُمْ مِن نِعَمِهٖ۔ اللہ تعالیٰ سے محبت کرو۔ کیونکہ اس نے اپنی نعمتیں تم پر پوری کر دی ہیں۔

دوسری قسم جو فطرتی[2] ہوں کسی عمل کا نتیجہ نہ ہوں جیسے بہادری، بزدلی اور حلم اور دیر طلبی

---

[1] ایسے امور سے متعلق امر و نہی کی تکلیف کا مطلب اس کے سوابق اور پیدا ہونے والے اعمال کی تکلیف ہے۔

[2] اسے دیکھئے اور اس حدیث کو بھی جس میں آپ نے حضرت حسنؓ اور اسامہ بن زیدؓ کو مخاطب کرکے فرمایا: انکم مجبنون ومبخلون (یعنی تمہاری وجہ سے بزدلی اور بخل پیدا ہوتا ہے۔

دونوں کے متعلق آپ نے عبدالقیس کے زخمی سر والے کے متعلق شہادت دی۔ اور یہ شخص وفد عبدالقیس کا سردار تھا)۔ اور جو چیزیں اسی قبیل سے ہوں۔

پہلی قسم تو ظاہر ہے کہ مجموعی طور پر جزا، اس سے متعلق ہے، اس لحاظ سے کہ وہ کسبی اسباب کے مسببات (نتائج) ہوتے ہیں۔ اور کتاب الاحکام میں پہلے گزر چکا ہے کہ جزاء ان سے متعلق ہوتی ہے خواہ وہ اس کی قدرت اور قصد کے تحت داخل نہ ہوں۔ اسی طرح اسی ترتیب پر محبت اور بغض بھی اس سے متعلق ہیں۔

اور دوسری قسم جو فطری امور ہیں تو ان میں دو طرح سے غور کیا جا سکتا ہے۔ ایک یہ کہ وہ شارع کی نظر میں پسندیدہ ہیں یا ناپسندیدہ اور دوسرے یہ کہ ان پر ثواب واقع ہوتا ہے یا نہیں؟

غور و فکر کا پہلا طریق: بلاشبہ نقلی لحاظ سے یہ ظاہر ہے کہ محبت اور بغض اسی سے متعلق ہیں آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کو نہیں دیکھتے جو آپ نے عبدالقیس کے زخمی سر والے سے کہا کہ:

اِنَّ فِيْكَ لَخَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللّٰهُ اَلْحِلْمُ وَالْاَنَاةُ[1] تم میں دو خصلتیں ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے۔ بردباری اور دیر طلبی۔

اور بعض روایات کے مطابق آپؐ نے خبر دی ہے کہ یہ امور طبع زاد ہیں۔ اور حدیث میں ہے۔

اَلْحُبُّ وَالْبُغْضُ غَرَائِزُ[2] محبت اور بغض فطری چیزیں ہیں۔

نیز حدیث میں آیا ہے:

---

[1] ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبدالقیس کے زخمی سر والے سے فرمایا تم میں دو خصلتیں ہیں جنہیں اللہ اور اس کا رسول پسند کرتے ہیں، بردباری اور دیر طلبی۔ اسے ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کیا۔

[2] مولف کے استدلال سے اس کی مراد یہ ہے کہ یہ فطری ہے اور محبت اور بغض سے بھی متعلق ہے جیسا کہ آپ اس کے ہر کام میں دیکھتے ہیں۔

[3] اسی مناوی نے اپنی کتاب المجموع الفائق میں ابویعلی سے ان الفاظ میں ذکر کیا۔ "بزدلی اور جرات فطری چیزیں ہیں، اللہ جہاں چاہتا ہے انہیں رکھ دیتا ہے"۔ اس میں وہ راوی بھی ہے جس کے متعلق ابو زرعہ نے کہا ہے کہ "وہ بیہودہ ہے جو ابن عجلان سے منکرات بیان کرتا ہے۔"

إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الشُّجَاعَةَ وَلَوْ عَلٰى قَتْلِ حَيَّةٍ [1] — اللہ تعالیٰ شجاعت کو پسند کرتا ہے خواہ یہ سانپ کو مارنے پر ہو۔

اور حدیث میں ہے:

اَلْاَرْوَاحُ جُنُوْدٌ مُّجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ وَمَا تَنَاكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ [2] — ارواح لشکر در لشکر تھیں تو جن کا تعارف ہو گیا ان میں محبت ہو گئی اور جو ایک دوسرے سے اجنبی رہیں۔ ان میں اختلاف ہو گیا۔

اور یہی ایک دوسرے سے محبت کرنے اور بغض رکھنے کے معنی ہیں اور یہ کسبی چیز نہیں اور حدیث میں آیا ہے:

وَجَبَتْ مَحَبَّتِيْ لِلْمُتَحَابِّيْنَ فِيَّ [3] — میری خاطر آپس میں محبت رکھنے والوں کے لئے میری محبت واجب ہو گئی۔

اور جو حدیث حضرت ابو ہریرہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ:

اَلْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَاَحَبُّ اِلَى اللّٰهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيْفِ، وَفِيْ كُلٍّ خَيْرٌ — طاقتور مومن بہتر اور اللہ کے ہاں کمزور مومن سے پسندیدہ ہے اور بھلائی تو ہر ایک میں ہے۔

---

[1] شیخ فتنی نے اپنی کتاب تذکرۃ الموضوعات میں کہا ہے کہ یہ حدیث "بیشک اللہ فیاضی کو پسند کرتا ہے خواہ وہ کھجوروں پر ہو اور بہادری کو پسند کرتا ہے خواہ وہ سانپ کے مارنے پر ہو" موضوع ہے۔ صاغانی نے اس کے متعلق کہا ہے کہ ابن عدی کے نزدیک اس کے یہ الفاظ ہیں: "اے زبیرؓ! رزق کے دروازے عرش سے زمین کے پیٹ کے وسط تک کھول دیئے گئے ہیں تو اللہ ہر شخص کو اس کی ہمت کے مطابق رزق دیتا ہے۔ اے زبیر! اللہ فیاضی پسند کرتا ہے خواہ یہ کھجور کے ٹکڑے پر ہو اور شجاعت پسند کرتا ہے خواہ سانپ مارنے پر ہو۔" اور یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔

[2] اسے بخاری نے حضرت عائشہ اور مسلم اور ابو داؤد نے حضرت ابو ہریرہ سے نکالا۔ (تبییر)

[3] اس حدیث کا باقی حصہ یہ ہے۔

وللمتجالسین فیَّ وللمتزاورین فیَّ وللمتباذلین فیَّ (میرے متعلق آپس میں بیٹھ کر باتیں کرنے والے، آپس میں خرچ کرنے والے اور ایک دوسرے کی زیارت کو جانے والے) اسے مالک نے نکالا۔ (تبییر)

اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ قوت سے آپ کی مراد بدن[1] کی سختی اور کام میں استقلال ہے۔ اور ضعف اس کا الٹ ہے۔ نیز حدیث میں آیا ہے۔

اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ مَعَالِیَ الْاَخْلَاقِ وَیَکْرَہُ سَفْسَافَہَا[2] — اللہ تعالیٰ بلندی اخلاق کو پسند کرتا ہے اور کمتر اخلاق کو ناپسند کرتا ہے۔

نیز آپ نے فرمایا:

یُطْمَعُ الْمُؤْمِنُ عَلٰی کُلِّ خُلُقٍ اِلَّا الْخِیَانَۃَ وَالْکَذِبَ[3] — مومن کو خیانت اور کذب کو چھوڑ کر باقی اخلاق کی حرص دلائی گئی ہے۔

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

خُلِقَ الْاِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ (۲۱/۳۷) — جلد بازی انسان کی خلقت داخل ہے۔

اور یہ بات مذمت اور کراہت سے متعلق ہے کیونکہ عَجَل کی ضد جو محبوب ہے، وہ (اناۃ (دیر طلبی)) ہے۔

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ حب اور بغض کے افعال سے جو کچھ پیدا ہوتا ہے وہ اس سے متعلق ہیں۔ کیونکہ یہ : اولاً بغیر دلیل کے ظاہر سے خروج ہے۔

ثانیاً: ان دونوں کا تعلق ذوات سے درست ہے اور یہ صفاتی افعال سے بعید ہے جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

فَسَوْفَ یَاْتِی اللّٰہُ بِقَوْمٍ یُّحِبُّہُمْ وَیُحِبُّوْنَہٗ (۵/۵۴) — تو جلد ہی اللہ تعالیٰ ایسی قوم لے آئے گا جن سے اللہ محبت رکھتا ہے اور وہ اللہ سے محبت رکھتے ہیں۔

---

[1] اگر قوت کے لفظ کو ظاہر پر محمول کر کے اس سے قوت (ارادہ اور عزم کی پختگی مراد لی جائے جو فطری چیز ہے تو بھی بات وہی رہتی جو مولف اس خلق فطری سے محبت کے تعلق سے متعلق چاہتا ہے الا یہ کہ مولف اس میں بدن کی سختی کو شامل کرتا ہے تاکہ اس کا فطری ہونا ظاہر ہو جائے۔ اس کا استدلال ایک ساتھ دو باتوں پر پورا ہوتا ہے۔ اور یہ چنداں ضروری نہیں کہ ان دونوں کے لیے ایک ہی حدیث میں دلیل موجود ہو۔

[2] اسے جامع صغیر میں طبرانی سے روایت کیا اور عزیزی نے کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں اور اس میں اس کے الفاظ یوں ہیں ان اللہ تعالیٰ یحب معالی الامور واشرافہا ویکرہ سفسافہا (اللہ تعالیٰ تمام کاموں کے اعلیٰ اور بلند حصے کو پسند اور کمتر حصے کو ناپسند کرتے ہیں۔

اَحِبُّوا اللّٰہَ لِمَا یَغْذُوْکُمْ مِنْ نِعْمَۃٍ[1] — اللہ سے محبت رکھو جو تمہیں اپنی نعمتوں سے غذا بخشتا ہے۔

نیز

مِنَ الْاِیْمَانِ اَلْحُبُّ فِی اللّٰہِ وَالْبُغْضُ فِی اللّٰہِ۔[2] — اللہ کے لئے اس کے بارے میں محبت اور دشمنی رکھنا ایمان کا حصہ ہے۔

ایسے مقامات میں یوں کہہ دینا گوارا نہیں کہ محبت سے مراد فقط افعال ہیں۔ اسی طرح صفات کے بارے میں بھی ایسا نہیں کہا جا سکتا، جبکہ محبت تو ظاہر میں متوجہ ہوتی ہے کہ اس سے مراد افعال ہیں۔

فصل

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو محبت اور بغض کو افعال سے متعلق کرنا بھی درست ہوگا جیسے ارشاد باری ہے۔

لَا یُحِبُّ اللّٰہُ الْجَھْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا مَنْ ظُلِمَ (۴/۱۴۸) — اللہ اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ کوئی کسی کو علانیہ برا کہے مگر وہ جو مظلوم ہو۔

وَلٰکِنْ کَرِہَ اللّٰہُ انْبِعَاثَھُمْ فَثَبَّطَھُمْ — لیکن اللہ نے ان کا نکلنا پسند نہ کیا تو ان کو ہلنے جلنے ہی نہ دیا۔

اَبْغَضُ الْحَلَالِ اِلَی اللّٰہِ الطَّلَاقُ[3] — اللہ کے ہاں حلال چیزوں میں سب سے ناپسندیدہ چیز طلاق ہے۔

لیس احد احب الیہ المدح — کوئی شخص بھی اللہ سے بڑھ کر اپنی تعریف

---

[1] اسے جامع صغیر میں ترمذی اور حاکم سے نکالا۔ عزیزی نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں لما یغذوکم بہ من نعمۃ۔ (کیونکہ وہ تمہیں اپنی نعمتوں سے غذا مہیا کرتا ہے۔)

[2] کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ تو کسی شخص سے کسی دنیوی غرض کی وجہ سے نہیں بلکہ صرف اللہ کے لیے ہو۔ گویا اس میں محبت ذوات سے ہوئی۔

[3] اسے ابو داؤد نے روایت کیا۔

من اللہ من اجل ذلک مدح نفسہ [1] | پسند نہیں کرتا۔ اسی لیے تو وہ اپنی آپ تعریف کرتا ہے۔

اور ایسے دلائل بہت ہیں۔ اور جب آپ کہتے ہیں کہ میں بہادر کو پسند کرتا ہوں اور بزدل کو ناپسند کرتا ہوں تو یہ حُبّ اور کراہت اسی وصف کی وجہ سے موصوف کی ذات سے تعلق رکھتے ہیں۔ جیسے ارشاد باری ہے۔

وَاللّٰہُ یُحِبُّ الْمُحْسِنِیْنَ (۳/۱۳۴) — اور اللہ نیکی کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔

وَاللّٰہُ یُحِبُّ الصّٰبِرِیْنَ (۳/۱۴۶) — اور اللہ صبر کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔

اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ التَّوَّابِیْنَ وَ یُحِبُّ الْمُتَطَھِّرِیْنَ (۲/۲۲۲) — بیشک اللہ توبہ کرنے والوں اور پاک صاف رہنے والوں کو پسند کرتا ہے۔

اور قرآن میں یوں بھی ہے۔

اِنَّ اللّٰہَ لَا یُحِبُّ کُلَّ مُخْتَالٍ فَخُوْرٍ ۝ (۳۱/۱۸) — بیشک اللہ کسی اترانے والے اور خود پسند کو پسند نہیں کرتا۔

وَاللّٰہُ لَا یُحِبُّ الظّٰلِمِیْنَ (۳/۱۴۰) — اللہ ظالموں کو پسند نہیں کرتا۔

اور حدیث میں ہے۔

اِنَّ اللّٰہَ یُبْغِضُ الْحِبْرَ السَّمِیْنَ [2] — اللہ تعالیٰ موٹے عالم سے نفرت کرتا ہے۔

گویا اندریں صورت حُبّ اور بغض ذوات، صفات اور افعال میں مطلق ہیں تو ان دونوں کا اس سے تعلق ماہیت کے ساتھ ہوگا اس لحاظ سے کہ وہ ذات یا صفت یا فعل ہیں۔

---

[1] اسے جامع صغیر میں طبرانی سے روایت کیا عزیزی نے کہا کہ مناوی کہتے ہیں، بلکہ اسے بخاری نے بھی روایت کیا ہے علقمی کہتے ہیں کہ اس کی جانب میں صحت کی علامت ہے۔

[2] ان اللہ یبغض اھل البدن اللحمین والحبر السمین۔ — اللہ تعالیٰ تن و توش جنگجو اور موٹے عالم سے نفرت کرتا ہے۔

اس روایت کو بیہقی نے شعب الایمان میں کعب احبار سے موقوفاً ذکر کیا۔ اسے مناوی نے الجموع الفائق میں ذکر کیا۔ مؤلف نے اسے ایک دوسرے مقام پر اسی سے ذکر کیا ہے جو آرہا ہے اور تورات میں بھی الحبر السمین کے الفاظ سے ہے۔ صنعانی کہتے ہیں: بر زعلت میں ہیں اسے نہیں جانتا۔ اور کہا دوسرے مقام پر بھی اسی سے حدیث کا آخری حصہ جو ابن ماجہ سے ہے وہ یوں ہے اور حضرت علی سے موقوفاً مروی ہے۔

وان اللہ لیبغض الحبر السمین۔ — اور بیشک اللہ البتہ موٹے عالم سے نفرت کرتا ہے۔

غور وفکر کا دوسرا طریق یہ ہے کہ کہا جائے، کیا ان اوصاف سے، جن سے ایک متصف انسان (ان کو بدل ڈالنے کے سلسلے میں) بے بس ہوتا ہے، ثواب اور سزا کو متعلق کرنا درست ہے یا نادرست؟

اس بات پر تین پہلوؤں سے غور کیا جا سکتا ہے۔ ایک یہ کہ عذاب و ثواب ان سے متعلق نہ ہوں، دوسرے یہ کہ وہ دونوں ایک ساتھ متعلق ہوں اور تیسرے یہ کہ ان دونوں میں سے صرف کوئی ایک متعلق ہو۔

آخری صورت پر دو طرح غور ہوگا کیونکہ وہ ان دونوں سے مرکب ہے۔

پہلے طریق پر دو طرح سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔

پہلا یہ ہے کہ طبع زاد یا اس سے ملتے جلتے اوصاف کو زائل کرنے یا اپنانے کا انسان شرعاً مکلف نہیں۔ کیونکہ یہ تکلیف مالایطاق ہے۔ اور جس چیز کی تکلیف ہی نہ دی جائے تو اس پر ثواب کیسا اور سزا کیونکر؟ کیونکہ عذاب و ثواب تو شرعاً تکلیف کے تابع ہیں۔ گویا مشارٌ الیہ اوصاف پر شرعاً نہ کچھ ثواب ہے اور نہ عذاب۔

اور دوسرا یہ ہے کہ ایسے اوصاف پر عذاب و ثواب یا تو ذوات (ایسے اوصاف سے متصف انسانوں) کے لحاظ سے ہوگا اس لیے کہ وہ صفات[1] ہیں اور یا ان کے متعلقات کے لحاظ سے ہوگا۔ پہلی صورت میں لازم ہے کہ ان صفات میں سے ہر صفت پر ثواب دیا جائے اگر یہ صفت شرعاً محبوب ہو اور اگر مکروہ ہو تو اسی طرح اس پر عذاب دیا جائے۔ کیونکہ کسی ایک چیز کے لئے جو کچھ واجب ہو اس کے مثل کے لیے بھی وہی کچھ واجب ہوتا ہے۔ یہاں آکر ایک ہی چیز پر ایک ہی پہلو سے دو ضدیں اکٹھی ہو جاتی ہیں جو کہ محال ہے۔ اور اگر ثواب و عذاب متعلقات کی وجہ سے ہو تو یہ متعلقات پر ہوگا جو کہ افعال اور تروک ہیں، فی نفسہ اس پر نہ ہوگا۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ فی نفسہ ان اوصاف پر نہ ثواب ہے اور نہ عذاب۔ اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

اور دوسرے پہلو پر بھی دو طرح سے استدلال ہو سکتا ہے۔

---

[1] یہاں ایک تیسری صورت بھی بن جاتی ہے جو یہ ہے کہ وہ نہ تو محض صفت ہونے کی وجہ سے متعلق ہو اور نہ محض ان سے پیدا ہونے والے افعال و تروک کی وجہ سے۔ بلکہ وہ محبوب یا مکروہ ہونے کی وجہ سے متعلق ہو۔ لہٰذا ضدین کا اجتماع نہ رہا۔ جیسا کہ پہلی مثال واللہ یحب المحسنین میں گزر چکا ہے۔ اندریں صورت یہ دلیل پوری نہیں ہوتی۔ اور عنقریب مولف ایک دوسرے پہلو سے اس پر بحث کریں گے۔

پہلا یہ کہ محبت اور بغض کا اوصاف مذکورہ سے تعلق ثابت ہو چکا ہے۔ اور بغض اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہیں۔ خواہ اللہ تعالیٰ کا ان سے فی نفسہٖ انعام کا ارادہ ہو یا انتقام کا۔ اور جو شخص ایسا کہتا ہے اس کی رائے کے مطابق یہ دونوں افعال کی صفات کی طرف لوٹتے ہیں یا پھر ان سے مراد انعام و انتقام کا ارادہ ہوگا۔ اس صورت میں ذات کی صفات کی طرف لوٹیں گے۔ کیونکہ کلام عرب میں نفس حب اور بغض کا جو مفہوم سمجھا جاتا ہے حقیقتاً اللہ تعالیٰ پر ان کا اطلاق محال ہے اور یہ دوسرے گروہ کی رائے ہے۔ اور دونوں صورتوں میں حب اور بغض فی نفسہٖ انعام و انتقام کی طرف لوٹتے ہیں اور یہ دونوں عین ثواب و عذاب[۱] ہیں۔ اندریں صورت مذکورہ اوصاف ثواب و عذاب سے متعلق ہو جاتے ہیں۔

اور دوسرا یہ کہ اگر ہم فرض کر لیں کہ حب و بغض، ثواب اور عذاب کی طرف نہیں لوٹتے تو صفات سے ان کا تعلق یا تو ثواب و عذاب کو مستلزم ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر مستلزم ہوگا تو یہی مطلوب ہے۔ اور اگر نہ ہو تو حب و بغض کا تعلق یا تو ذات سے ہوگا اور یہ محال ہے[۲] یا پھر ایسے امر کی طرف ہوگا جو اللہ کی طرف راجع ہے اور یہ بھی محال ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ جہان والوں سے بے نیاز ہے۔ وہ کسی غیر کی احتیاج سے بلند ہے۔ نہ ہی اسے اپنی تکمیل میں کسی چیز کی احتیاج ہے بلکہ وہ علی الاطلاق بے نیاز ہے اور ہر لحاظ سے صاحب کمال ہے۔ رہی بندے کی بات تو بدلہ

---

[۱] کہا جا سکتا ہے کہ ثواب و عذاب تو انعام اور انتقام سے اخص ہیں۔ کیونکہ پہلی دونوں چیزوں پر تو آخرت میں غور ہوگا۔ رہا انعام وغیرہ تو جیسے وہ آخرت میں ہوگا، دنیا میں بھی ہے۔ گویا ایسے مقامات پر انہیں احسان اور مصائب پر محمول کیا جائے گا۔ لہٰذا دلیل صرف اس صورت میں پوری ہوتی ہے کہ وہ عین ثواب اور انتقام ہوں۔ اور اس میں جو قابل اعتراض بات ہے وہ آپ سمجھ گئے ہوں گے۔

[۲] اس کی دلیل گزر چکی ہے جو یہ ہے کہ جو کچھ کسی چیز کے لیے واجب ہو وہی کچھ اس جیسی چیز کے لیے بھی واجب ہوتا ہے پھر بھی مصنف کے قول للذات میں بحث باقی رہ جاتی ہے کہ آیا یہ ذات صفت ہے۔ اس صورت میں وہ پہلی بات کو دہرانے کی قسم ہوگی یا اس صفت والی شخصیت کی ذات ہے تو اس دلیل کی مثال لانا محال ہے۔ الا یہ کہ جب غرض پہلی صورت میں ہو تو کہا جائے گا، کیا بندے کے علاوہ کوئی ذات ہے جس کے متعلق مولف وما للعبد کہہ رہا ہے؟ تو اسے جواب دیا جائے گا کہ بندہ ہی پسندیدہ یا ناپسندیدہ صفت سے متصف ذات ہے۔ لہٰذا سابقہ مشار الیہا استحالہ پیدا نہیں ہوتا۔ الا یہ کہ اس مقام پر ایک تیسری قسم کا احتمال ہے جسے مصنف نے پہلے ہی چھوڑ دیا اور ہم نے اس پر آگاہ کیا تھا۔

اسی کے لیے ہے۔ لہٰذا یہ سب کچھ بندے کی طرف ہی لوٹے گا۔
اور تیسری بات[1] یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حب اور بغض اپنے متعلقات یعنی افعال کے لحاظ سے محبوب یا مکروہ ہیں تو پھر یا تو ان افعال پر بمع صفات کے جزاء ایسے ہی ہوگی جیسے ان افعال پر بغیر ان صفات کے ہوگی، یا نہ ہوگی۔ پھر اگر دونوں صورتوں میں جزاء میں فرق ہو تو صفات کے لیے جزاء کا ایک حصہ ہو جائے گا۔ اور یہی کچھ مطلوب ہے۔ اور اگر یہ دونوں صورتیں برابر ہوں تو لازم آئے گا کہ عبد القیس کے زخمی سر والے کا فعل، جبکہ وہ بردبار اور صاحب حوصلہ تھا، اس شخص کے فعل کے مساوی ہو جو ان صفات سے متصف نہیں، اگرچہ[2] فعل میں دونوں برابر ہوں اور یہ بات نادرست ہے۔ کیونکہ جو شخص اللہ کے ہاں محبوب ہو، وہ شخص اس کے برابر نہیں ہو سکتا جو محبوب نہ ہو۔ اور شریعت کا استقراء اس کے خلاف پر دلالت کرتا ہے۔ نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ جو محبوب ہے وہی غیر محبوب ہو[3] و بالعکس، اور یہ محال ہے۔ گویا ثابت ہوا کہ وصف کے لیے ثواب و عذاب سے حصہ ہے اور جب ثابت ہو گیا کہ صفات کے لیے جزاء کا حصہ ہے تو مطلق جزاء بھی ثابت ہو گئی۔ گویا طبع زاد اور ان سے ملتے جلتے اوصاف پر جزاء ملے گی۔ اور یہی ہماری مراد ہے۔
اور جو پہلے دلائل گذر چکے ہیں ان کے مطابق اوصاف پر جزا نہیں تو معاملہ میں اشکال پیدا ہو گیا۔
پہلا اشکال یہ ہے کہ تکلیف کے ساتھ جزا و سزا لازم و ملزوم نہیں۔ کبھی یوں بھی ہوتا ہے کہ مکلف کو ایسے کام پر جزا و سزا ملتی ہے جو اس کے بس میں نہیں ہوتا اور کبھی تکلیف پر

---

[1] مولف نے اسے تیسری مستقل دلیل تو بنا دیا مگر اس سے پہلے کی دو دلیلوں کے مبنی پر بنا نہیں کیا۔ کیونکہ ان میں یہ مذکور ہے کہ حب و بغض کا تعلق بنفسہٖ صفات پر جاری ہے جبکہ یہاں اس نے ان دونوں کو ان صفات کے افعال کے لواحق و توابع سے متعلق بنا دیا ہے۔ اسی لیے اس نے اسلوب بدل دیا ہے اور پہلی بات (جو تینوں امور سے متعلق ہے) کا ذکر ہی نہیں کیا۔

[2] واؤ حالیہ ہے اور ان زائدہ۔

[3] یہ لزوم کہاں سے آگیا؟ احکام میں سے کسی بھی حکم میں محبوب کی ایسے شخص سے مساوات لازم نہیں جو غیر محبوب ہو اور نہ ہی اس کے بالعکس ہوتا ہے۔

جزاوسزا نہیں ہوتی۔ پہلی صورت کی مثال وہ نازل ہونے والے مصائب ہیں جو انسان پر اضطراراً[1] واقع ہوتے ہیں، خواہ وہ انہیں جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ اور دوسری صورت کی مثال شرابی کی ہے، یا وہ شخص جو عراف[2] کے پاس گیا، جس کے متعلق آیا ہے کہ چالیس دن تک اس کی نماز قبول نہیں ہوتی۔ اور مجھے اہل سنت سے کسی ایسے عالم کا علم نہیں جو یہ کہتا ہو کہ نماز کی پورے ارکان وشروط کے ساتھ ادائیگی پر نمازی کو ثواب نہیں ملتا اور ہر مسلمان پر نماز کے واجب ہونے میں بھی کسی کو اختلاف نہیں خواہ وہ عادل ہو یا فاسق۔ اور یہ جب لازم و ملزوم نہیں تو یہ دلیل درست نہیں۔

رہا دوسرا اشکال تو معترض نے تیسری دلیل کے جزا پر دلالت کرنے پر اعتراض کیا ہے۔ اس کا کہنا یہ ہے کہ اگر محض جزاء کا ہی ارادہ ہو تو وہ فعل یا ترک پر ایسے ہی واقع ہوتی ہے جیسے اس وصف کے بغیر واقع ہوتی ہے۔ گویا اس کا باطل ہونا ثابت ہو گیا۔ اور اگر فعل یا ترک کے وقت اس کا وصف کا بھی ارادہ تھا تو جزاوسزا میں وصف کا بھی اثر ہو گیا۔ اور یہ ایسی دلیل ہے جو فعل وترک پر جزا کی صحت پر دلیل ہے نہ کہ اس کی نفی پر۔

پہلا مذہب رکھنے والے دوسرے پر درج ذیل دلائل کی بناء پر اعتراض کرتے ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ جب حب اور بغض کے معنی جزاوسزا بن جائیں تو انہیں غیر مقدر

---

[1] اگر آپ قرآنی آیات پڑھیں تو آپ کو معلوم ہو گا کہ ثناء اور ثواب کا آزمائش کے مواقع پر جو وعدہ ہے تو وہ صرف صبر اور اللہ تعالیٰ کے لیے تسلیم و رضا کی صورت میں ہے۔ آپ پران بہت سی آیات کا تتبع لازم ہے جو سورہ بقرہ آل عمران، عنکبوت اور احزاب وغیرہ میں مذکور ہیں۔ اسی طرح احادیث بھی ہیں جیسے:

اذا احب اللہ قوماً ابتلاھم فمن رضی فلہ الرضی ومن سخط فلہ السخط۔	جب اللہ کسی قوم کو دوست رکھتا ہے انہیں آزمائش میں ڈال دیتا ہے تو جو اس پر راضی ہو اس کے لیے اللہ کی رضا ہے اور جو ناراض ہو اسکے لیے ناراضگی ہے۔

اور مولف پر یہ غور کرنا لازم ہے کہ جزا مصائب و شدائد پر نہیں ہوتی بلکہ اس صبر و رضا پر ہوتی ہے جو اس وقت یا اس کے بعد کی جائے۔ اور اس میں کیا شک ہے کہ یہی بات مکلف کے مقدور میں ہے اور یہی اس سے مطلوب ہے۔ لہٰذا وہ بات پوری نہیں ہوتی جس کا اس نے یہاں ارادہ کیا ہے۔ نیز یہ بھی جاننا چاہیے جو مولف کے قول علم بھا اولم یعلم میں ہے کیونکہ اگر وہ جانتا ہی نہیں تو اس پر صبر و رضا کیسی؟ جس پر ثواب ہو۔ اور عنقریب ہی اس کا تتمہ آئے گا۔

[2] اسے مسلم نے روایت کیا۔

چیزوں سے متعلق کرنا ممتنع[1] ہو جاتا ہے اور وہ چیزیں صفات اور ذوات ہیں جو اس سے پیدا ہوتی ہیں۔

دوسری دلیل یہ تقسیم اتنی محدود نہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ دونوں امر سے متعلق ہوں جو ثواب وعذاب کے علاوہ بندے کی طرف راجع ہو اور عادات واطوار کے لحاظ سے اچھا یا بُرا ہونے کی صفت رکھتا ہو۔

تیسری دلیل اگر افعال صفات سے پیدا ہوتے ہیں تو صفت میں کمال یا نقص کے تناسب[2] سے بھی یہ افعال واقع ہوں گے۔ اسی لئے ہم صفت کے کمال سے صانع کے کمال پر اور اس کے بالعکس پر استدلال کرتے ہیں۔ تو یہاں بھی یہی صورت ہے۔ یہاں آکر ثواب افعال کے ساتھ مختص ہو جاتا ہے اور ثواب میں تفاوت افعال میں تفاوت کی طرف راجع ہوتا ہے نہ کہ صفات کی طرف۔ اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ دونوں اطراف غور وفکر کے لئے کشش رکھتی ہیں۔ اور اس کی تحقیق کے لئے مزید تفصیلات درکار ہیں جن کی یہاں ضرورت نہیں۔ اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

پانچواں مسئلہ

ایسی تکلیف پر پہلے بحث گزر چکی ہے جو مکلف کے بس میں نہ ہو، البتہ یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ تکلیف مکلف کے بس میں تو ہو مگر اس پر گراں ہو۔ اس وقت ہمارا یہی موضوع ہے۔ اگر ہم یہ جان لیں کہ شارع علیہ السلام تکلیف مالایطاق کا قصد نہیں رکھتے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم گراں بار تکالیف کی اقسام کو معلوم ہی نہ کریں۔ یہی وجہ ہے کہ پہلی شریعتوں میں گراں بار تکالیف تو ثابت ہیں[3] لیکن تکلیف مالایطاق ثابت نہیں ہے جیسے عقلاء کی جماعت بلکہ اکثر اشعری علماء وغیرہم نے ممتنع قرار دیا ہے۔ رہے معتزلہ تو ان کی اصل ہی تکلیف مالایطاق ہے، گراں بار تکلیف نہیں جب یہ صورت ہو تو ضروری ہے کہ اس مسئلہ میں بالنسبت غور کرنے کے لئے

---

[1] اس کی تردید پہلے گزر چکی ہے کہ جزا و سزا کے اور فاعل کے ایسے کاموں میں قدرت رکھنے کے درمیان کوئی تلازم نہیں (وہ لازم وملزوم نہیں) بلکہ ایسے کام کے علم ہونے یا نہ ہونے میں بھی ایسا تلازم نہیں ہے۔

[2] یعنی صفت کی قوت میں زیادتی سے فعل میں زیادتی لازم آئے گی خواہ اچھی ہو یا بُری۔ لہٰذا اگر افعال میں مساوات ہو تو صفات میں اختلاف نہ ہوگا۔ اس طرح تیسری دلیل درست ثابت ہوتی ہے۔

بقیہ اگلے صفحہ پر

اس فضیلت رکھنے والی شریعت کی طرف رجوع کیا جائے۔

اس بحث میں پڑنے سے پہلے مشقت کے معنی پر غور کرنا ضروری ہے۔ لغوی لحاظ سے یہ لفظ مشق (یَشُقُّ شَقًّا ومَشَقَّةً) عَلَيَّ الشَّيْءُ (یہ چیز مجھ پر بھاری ہوگئی) سے مشتق ہے اور یہ اس وقت کہتے ہیں جب کوئی چیز آپ کو تھکا دے۔ اسی سے ارشاد باری ہے۔

لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ ۔ جہاں تم زحمت شاقہ کے بغیر نہیں پہنچ سکتے۔

اور شق، مشقت سے اسم ہے۔ وضع عربی سے صرف نظر کرتے ہوئے اگر ہم مشقت کے یہی معنی لیں تو یہ چار اصطلاحی پہلوؤں کا تقاضا کرتا ہے۔

پہلی صورت یہ ہے کہ وہ مشقت مقدور علیہ وغیرہ میں عام ہو۔ گویا تکلیف مالایطاق کو اس لحاظ سے مشقت کا نام دیا جاتا ہے کہ اسے بار بار تکلیف سہہ کر ادا کرنے کی کوشش کرتا ہے اور ایسی درندگی اور تھکان میں جا پڑتا ہے جو سودمند نہیں ہوتی جیسے قیام کی تکلیف برداشت کرنے کے بعد بیٹھ جانا اور انسان کا ہوا میں اڑنے کی کوشش کرنا اور اسی سے ملتی جلتی دوسری باتیں ہیں۔ تو جب مقدور والے کام کے ساتھ اسے پورا کرنے کی مشقت، جو نفس پر گراں بنا رہو۔ جمع ہو جاتی ہے تو اسے گراں بار عمل کا نام دیا جاتا ہے اور جو اس کی ادائیگی میں تکلیف اور تھکاوٹ ہوتی ہے اسے مشقت کہتے ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس یہ مشقت خاص طور پر اس مقدور والے کام کے لیے ہو۔ الا یہ کہ وہ عادی اعمال میں عام عادت سے نکل جائے اس لحاظ سے اس کو بروئے کار لانے میں نفوس کو تشویش ہوتی ہے، اور اس میں اس مشقت کی وجہ سے اسے قائم کرنے میں بے چین ہونا پڑتا ہے۔

اس صورت کی پھر دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم یہ ہے کہ مکلف بہ فعل معینہ افعال سے مختص ہو اس لحاظ سے کہ اگر ایک بار ایسا

لہ اگر مولف دلیل کے ساتھ انہ ثبت الخ کہتا تو بات زیادہ واضح ہوتی۔ یعنی جب گراں بار تکلیف اور تکلیف مالایطاق میں نہ اثباتاً کوئی تلازم ہے نہ نفیاً، تو ان دونوں قسم کی نفی اور ان کا علم ہونے میں بھی تلازم نہیں۔ الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ، جب وہ پہلی شریعتوں کی طرف راجع ہو تو اسے دلیل کے طور پر نہیں بلکہ صرف مانوس ہونے کی صورت میں ہی اخذ کیا جا سکتا ہے۔ حتیٰ کہ وہ دعویٰ پر تفریع شدہ معلوم ہو۔ اور دوسری کو دلیل بنا دیا کیونکہ اس شریعت کے علماء کی نظر میں وہ ایسا ہی ہے

فعل واقع ہو تو اس میں مشقت معلوم ہو اور یہی وہ مقام ہے جس کے لئے فقہاء نے مشہور رخصتوں کی اصطلاح وضع کی ہے۔ جیسے مرض اور سفر میں روزہ چھوڑنے یا سفر میں نماز پوری ادا نہ کرنے کی رخصت اور ایسی ہی دوسری رخصتیں ہیں۔

اور دوسری قسم یہ ہے کہ وہ افعال معینہ سے مختص نہ ہو لیکن جب اعمال کی کلیوں اور ان پر ہمیشگی پر نظر کی جائے تو وہ گرانبار بن جائے اور اس پر عمل کرنے والے کو مشقت لاحق ہو اور یہ بات صرف نوافل میں پائی جاتی ہے جبکہ انسان انہیں اپنی برداشت سے بڑھ کر بجا لائے، جس کی وجہ خواہ کچھ ہو۔ الا یہ کہ ہمیشگی کی صورت میں وہ اسے تھکا دیتی ہے۔ حتی کہ انسان کو اس پر عمل کرنے سے اتنی ہی مشقت ہوتی ہے۔ جتنی کہ پہلی قسم والی مشقت میں ایک بار کرنے سے ہوتی ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں انسان کے لئے نرمی مشروع کی گئی ہے کہ وہ اتنا ہی عمل کرے جس سے ملال نہ ہو، جس حد تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وصل کے روزوں غلو اور تکلف کے امتناع سے متنبہ کیا ہے اور فرمایا کہ:

خُذُوا مِنَ الْاَعْمَالِ مَا تُطِيقُوْنَ فَاِنَّ اللّٰهَ لَنْ يَمَلَّ حَتّٰى تَمَلُّوْا — اتنا ہی عمل بجا لاؤ جتنی تم طاقت رکھتے ہو۔ کیونکہ اللہ (جزا دینے کے ہرگز سیر نہیں ہوگا) لیکن تم (عمل کرتے کرتے) سیر ہو جاؤ گے۔

نیز فرمایا:

القصدَ القصدَ تبلغوا[1] — ایسی درمیانی راہ اختیار کرو جسے تم نباہ سکو۔

اور ایسی بہت سی احادیث ہیں۔ اور ان پر تنبیہ کا موقع کوئی اور ہے۔ یہی وہ مشقت ہے جو امر کلی سے پیدا ہوتی ہے اور پہلی قسم کے لحاظ سے امر جزئی میں پیدا ہوتی ہے۔

اور تیسری وجہ یہ ہے کہ وہ مقدور والے کام سے خاص تو ہو لیکن اس میں نفس کو تھکانے کی ایسی تاثیر نہ ہو کہ اسے عادی امور میں عام عادات سے نکال دے اور اس پر عمل کرنے سے پیشتر اسے عادت بنانے میں نفس تکلیف زیادہ ہو جو نفس پر شاق گزرے۔ اسی لیے اس پر لفظ تکلیف کا اطلاق ہوتا ہے جو لغوی لحاظ سے مشقت کے معنی میں آتا ہے۔ کیونکہ اہل عرب کہتے ہیں كَلَّفْتُهُ تَكْلِيفًا جبکہ آپ کسی کام کے کرنے کا حکم دیں جو اس پر شاق ہو

[1] حدیث کا ٹکڑا جسے بخاری نے والقصد تبلغوا کے الفاظ سے روایت کیا۔

اور تکلفت الشئ اس وقت کہتے ہیں جب آپ اسے مشقت سے برداشت کریں۔ اور حملت الشی تکلفتہ اس وقت کہتے ہیں جب آپ تکلف کے بغیر اس کی طاقت نہ رکھتے ہوں۔ اس اعتبار سے ایسی ہی باتیں مشقت کہلاتی ہیں۔ کیونکہ یہ کسی کے سپرد معاملہ کرنے اور زائد اعمال میں داخل ہونے کی بات ہے۔ جو دنیوی زندگی کے تقاضے ہوتے ہیں۔

اور چوتھی وجہ وہ ہے جو اسے اپنے ماقبل سے اس کا خاص ہونا لازم[1] کر دے۔ کیونکہ تکلیف سے مکلف کو اپنی خواہش نفس چھوڑنا پڑتی ہے۔ اور خواہش نفس کی مخالفت ایسی خواہش والے پر مطلقاً شاق گزرتی ہے جس کی وجہ سے انسان کو کوفت اور تکلیف ہوتی ہے۔ اور یہ بات خلقت میں جاری عادات سے معلوم ہو جاتی ہے۔

گویا فی نفسہٖ مشقت میں غور کرنے سے پانچ وجوہ بنتی ہیں جو نظم میں آکر چار رہ[2] جاتی ہیں۔ ان میں سے پہلی تو علم اصول میں ملخص ہو چکی ہے اور اس سے متعلق بیان گزر چکا ہے۔ رہی دوسری تو وہ ہے۔

چھٹا مسئلہ

بلاشبہ شارع نے تکالیف شاقہ و شدیدہ کا قصد نہیں کیا اور اس پر دلیل کئی امور ہیں؛

پہلا امر اس پر دلالت کرنے والی نصوص ہیں۔ جیسے ارشاد باری ہے۔

وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَٰلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ (۷/۱۵۷)	اور یہ پیغمبر ان پر سے ان کے بوجھ اتارتا ہے اور وہ طوق بھی جو ان پر پڑے ہوئے تھے۔

نیز فرمایا؛

---

[1] مراد یہ ہے کہ وہ اس سے پیدا ہوتی ہے نہ یہ کہ اس سے الگ ہو جاتی ہے۔ ورنہ وہ پہلی ہی ہوگی جس میں انسان کا تھکاوٹ و مشقت سے دوچار ہونا متعین ہے۔ جیسا کہ مولف نے یہاں اور چوتھی قسم کی شرح کرتے ہوئے آٹھویں مسئلہ میں کہا ہے جو کہ تیسری قسم کے متعلق اس کے قول لیس فیہ من التاثیر فی تعب النفس خروج عن المعتاد (نفس کی تھکاوٹ کے معاملہ میں عام عادات سے خارج ہو جانے کی تاثیر نہیں ہے) کے مخالف ہے۔

[2] یعنی مصنف نے ان سے دو وجہوں کو دوسری وجہ میں ہی داخل کر دیا جہاں اس نے اس دوسری وجہ کی دو قسمیں بنا دیں۔

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا (۲/۲۸۶) — اے ہمارے پروردگار! ہم پر ایسا بوجھ نہ ڈال جو تو نے ہم سے پہلے کے لوگوں پر ڈالا تھا۔

اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: میں نے ایسا کر دیا۔[1]

نیز ارشاد باری ہے:

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (۲/۲۸۶) — اللہ تعالیٰ کسی کو بھی اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (۲/۱۸۵) — اللہ تم سے آسانی کا ارادہ رکھتا ہے، تنگی کا نہیں رکھتا۔

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (۲۲/۷۸) — اللہ تعالیٰ نے دین میں تمہارے لئے کوئی تنگی نہیں رکھی۔

يُرِيدُ اللّٰهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا (۴/۲۸) — اللہ چاہتا ہے کہ تم سے تخفیف کر دے۔ اور انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے۔

مَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ وَلٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ[3] (۵/۶) — اللہ تعالیٰ تم پر تنگی نہیں کرنا چاہتا۔ بلکہ وہ تمہیں پاک کرنا چاہتا ہے۔

اور حدیث میں ہے۔

بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ[4] — میں نرمی رکھنے والی حنیفیت کے ساتھ بھیجا گیا ہوں

وَمَا خُيِّرَ مِنْ شَيْئَيْنِ إِلَّا اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا[5] — اگر آپ کو دو چیزوں میں سے کسی ایک کا اختیار دیا جاتا تو آپ ان سے آسان تر کو اختیار کرتے الا یہ کہ وہ گناہ ہو۔

---

[1] یہ دلیل کا آخری حصہ ہے کیونکہ اس آیت سے دعا کی گئی ہے اور حدیث میں اس کی قبولیت کا ذکر ہے۔

[2] اسے مسلم نے روایت کیا۔

[3] دلیل آیت کے شروع میں ہے۔ اسی طرح اس میں بھی، جو استدراک کے بعد ہے۔ اسی لئے فرمایا: (الآیہ)

[4] اس حدیث کا آخری حصہ یہ ہے وَمَنْ خَالَفَ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي (اور جس نے میری سنت کی مخالفت کی، اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں) اسے خطیب نے جابر سے روایت کیا۔ عزیزی نے کہا: یہ حدیث حسن لغیرہ ہے۔ اور عراقی نے اسے احمد سے نکالا۔

حدیث کے الفاظ ہیں ما لم یکن اثماً۔ کیونکہ اگر بات محض گناہ کو چھوڑنے[1] کی ہو تو اس میں کوئی مشقت نہیں۔ اور اسی مفہوم کی اور بھی بہت سی روایات ہیں۔ اگر آپ مشقت کا قصد رکھنے والے ہوتے تو نہ آسانی کا ارادہ رکھتے، نہ تخفیف کا، بلکہ تنگی کا ارادہ رکھتے اور یہ باطل ہے۔

دوسری بات رخصتوں کے مشروع ہونے کے بارے میں جو کچھ ثابت ہو چکا ہے وہ یقینی امر ہے اور جہاں تک معلوم ہے وہ امت کے دین کی ضرورت ہے جیسے نماز دوگانہ[2] روزہ چھوڑنا۔ نمازوں کو جمع کرنا اور اضطراری حالت میں حرام چیزوں کو کھا لینا۔ کیونکہ یہ روش تنگی اور مشقت کو علی الاطلاق اٹھانے پر یقینی طور پر دلالت کرتی ہے۔ اسی طرح وہ چیزیں ہیں جن میں گہرائی تک جانے، تکلف اور اعمال میں ہمیشگی کرنے سے روکا گیا ہے۔ اگر شارع احکام کی بجا آوری میں مشقت کا قصد رکھنے والے ہوتے تو شریعت میں نہ رخصت[2] ہوتی اور نہ تخفیف۔

تیسری بات۔ اس بات پر اجماع ہے کہ احکام کی بجا آوری میں مشقت کا وجود نہیں پایا جاتا اور یہ شارع کے ایسا قصد نہ رکھنے پر دلالت کرتا ہے۔ اور اگر شارع[3] کا ایسا قصد ہوتا تو شریعت میں تناقض اور اختلاف واقع ہوتا جو اس کی نفی کر دینے والا ہوتا۔ کیونکہ اس صورت میں شریعت کی وضع مشقت و درماندگی پر ہوتی، جبکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ شریعت نرمی اور آسانی پر وضع کی گئی ہے، تو ان دونوں کو جمع کرنا تناقض اور اختلاف ہے۔ جبکہ شریعت اس سے پاک ہے۔

رہی تیسری وجہ تو وہ ہے۔

ساتواں مسئلہ

یہ بات خارج از بحث ہے کہ شارع نے تکلیف کے لئے جن باتوں کا قصد کیا ہے ان میں کلفت و مشقت لازم ہوتی ہے خواہ وہ کیسی ہو، لیکن عام حالات میں اسے مشقت

---

[1] یہ صرف گناہ چھوڑنے سے خاص نہیں بلکہ ہر وہ کام جس میں مذکورہ حیثیت موجود ہو، جاری ہوگا۔ مختصراً مولف کا قول وانما قال الخ واضح نہیں۔

[2] یعنی پہلی قسم میں۔ اور مؤلف کا قول و لا تخفیف یعنی دوسری قسم میں۔

[3] حقیقتاً یہ چوتھی دلیل ہے۔ اگر مولف والرابع یا والیضاً مثلاً کہتے تو بات زیادہ واضح ہو جاتی۔

کا نام نہیں دیا جاتا جیسا کہ طلب معاش کے لئے پیشہ اختیار کرنے کو اور باقی تمام صنائع کو بھی مشقت کا نام نہیں دیا جاتا۔ کیونکہ عادی امور میں سے اکثر ایسے ہوتے ہیں جن پر عمل سے پیدا ہونے والی کلفت کا فیصلہ کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ بلکہ اہل دانش اور عادی حضرات ایسے عمل کو جس میں وقفہ کرنا پڑے سُستی کا نام دیتے اور اس کی مذمت کرتے ہیں۔ تکالیف کے سلسلے میں عادات کی یہی صورت ہے۔

اسی مفہوم سے وہ فرق واضح ہو جاتا ہے جو ایسی مشقت میں ہے جو عادتاً مشقت شمار نہیں ہوتی اور جو شمار ہوتی ہے۔ اور وہ فرق یہ ہے کہ ایسا کام جو دوام چاہتا ہو اور اس پر عمل کرنے سے اس عمل میں یا اس کے بعض حصہ میں انقطاع واقع ہو جائے یا عمل کرنے والے کو کچھ خرابی پیش آئے خواہ یہ مالی ہو یا جانی یا اس کے حالات میں گڑبڑ پیدا ہوتی ہو تو ایسی مشقت کو عادات سے خارج سمجھا جائے گا۔ اگرچہ اس میں کوئی چیز ایسی نہ ہو جسے اکثر حالات میں عادتاً مشقت شمار کیا جاتا ہے۔ اور اسے آپ کلفت کا نام دے لیں۔ گویا اس دنیا میں انسان کے سب ہی احوال کلفت ہوتے ہیں۔ اس کے کھانے میں بھی کلفت ہے پینے میں بھی اور باقی سب کاموں میں بھی۔ لیکن انسان کو اس لحاظ سے قدرت دی گئی ہے اور یہ تصرفات اس کے دباؤ کے تحت ہوتے ہیں، یہ نہیں ہوتا کہ وہ خود ان تصرفات کے دباؤ کے تحت ہو۔ یہی حال تکالیف کا ہے۔ اسی انداز پر تکلیف کو سمجھنا چاہیے اور اس چیز کو بھی جو مشقت کے ضمن میں آتی ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو جو کچھ بندوں پر عادی مشقت سے برقرار رہنے والی تکلیف کے ضمن میں آتا ہے وہ نفس مشقت کے لحاظ سے شارع کی طلب کا مقصود نہیں بلکہ اس لحاظ سے ہے کہ اس میں کچھ ایسے مصالح ہیں جو مکلف کو حاصل ہوتے ہیں۔ اور اس پر دلیل اس سے[1] پہلے مسئلہ میں گذر چکی ہے۔

ایک اعتراض اگر یہ کہا جائے کہ سابقہ بیان اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ تکلیف میں مشقت کا قصد نہیں کیا گیا تو اس کی کئی صورتیں ہیں۔

پہلی یہ ہے کہ نفس تکلیف کے نام سے ہی سمجھا جا سکتا ہے کہ لغوی لحاظ سے اس کی حقیقت ایسی طلب ہے جس میں کلفت ہو اور یہی مشقت ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا (۲۸۶) اللہ تعالیٰ کسی کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

---

[1] اگلے صفحہ پر

تو اس کا معنی یہ ہے کہ اللہ اس پر ایسی مشقت نہیں ڈالتا جس پر وہ قادر نہ ہو، بلکہ اس سے صرف وہی مطالبہ کرتا ہے جو عادتاً اس کے بس میں ہو۔ گویا ایسی تکلیف ثابت ہوگئی جو مشقت ہے۔ امر و نہی کا قصد یقیناً مشقت کی طلب کو مستلزم ہے اور طلب تو فعل سے ہی متعلق ہے اس لحاظ سے کہ وہ مشقت ہے۔ جس کا نام شریعت نے تکلیف رکھا ہے۔ گویا اس صورت حال میں یہی مقصود ہے اور اسی انداز پر اللہ تعالیٰ کے اس قول کو محمولؔ کیا جائے گا۔

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (۲۲/۷۸) — اور اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملہ میں تم پر کوئی تنگی نہیں بنائی۔

اور اس سے ملتی جلتی اور بھی آیات ہیں۔

دوسری صورت شارع یہ بات جاننے والا ہے کہ وہ کس چیز کی تکلیف دے رہا ہے اور کیا کچھ اس سے لازم آتا ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ مجرد تکلیف مشقت کو مستلزم ہے۔ گویا

لہ اس مسئلہ میں پہلے ایسے دلائل گزر چکے ہیں جو عادات سے خارج مشقت کے عدم قصد پر دلالت کرتے ہیں اور ایسی مشقت میں رخصتیں بھی ہیں اور وہ چیزیں بھی جن میں تخفیف مطلوب ہے۔ مگر یہاں مشقت ہی بطور معمولات ہے اور جب موضوع ہی مختلف ہوگیا پھر ان میں سے کسی ایک کے دلائل دوسرے کے لئے لازم نہ رہے اگرچہ وہ مشقت کے عنوان میں متحد ہیں۔ اب یہ آپ کا کام ہے کہ تتبع سے معلوم کریں کہ بعض آیات دلیل بن سکتی ہیں۔ اسی طرح آخری دلیل سے جو مولف کے قول ولو کان الخ سے لی گئی ہے، یہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ مشقت جس کے مطلقاً مشقت ہونے کا قصد نہیں کیا گیا وہ دوسری یا تیسری قسم سے ہے تاکہ شارع کے نرمی اور آسانی کا قصد رکھنے کے ساتھ تناقض لازم نہ آئے۔ تاہم عنقریب گیارہویں مسئلہ میں یہ بات آرہی ہے کہ جیسے عادی مشقت کے حصول کا قصد نہیں کیا گیا ویسے ہی اسے اٹھانے کا بھی قصد نہیں کیا گیا۔ اور یہ بات ہمارے مقرر کردہ طریق کے مطابق اس آخری دلیل کے موافق نہیں۔ اسی طرح چند آیات کے علاوہ کچھ باقی نہیں رہتا۔

لہ یعنی یہ سابقہ دلائل میں سے ایک ہے، جس کے متعلق میں نے کہا تھا کہ جو دلیل یہاں لاگو ہے وہ دلالت نہیں کرتی۔ کیونکہ وہ مشقت اور حرج پر محمول ہے جو یہاں دعوے کا موضوع نہیں۔ الا یہ کہ مولف نے بقیہ آیات کا ذکر نہیں کیا جن سے آپ معلوم کرسکیں یرید الله بکم الیسر جیسی آیات یہاں مولف کے دعویٰ پر دلالت کرتی ہیں جو اس نے اپنے قول واذ تقرر هذا الخ میں پیش کیا ہے اور ضمیمہ یہ ہے کہ گذشتہ بیان کے بموجب اگر شارع نے مطلقاً مشقت کا قصد کیا یا عادی مشقت کا تو یہ تناقض ہو جائے گا۔

شارع تکلیف کے ساتھ مشقت کے الزام کو جانتا تھا کہ اسے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اندریں صورت یہ لازم آتا ہے کہ شارع مشقت کا طالب ہو۔ کیونکہ سبب کا قصد رکھنے والا یہ جانتا ہے کہ مسبب کے قصد کے لئے کس چیز کو سبب بنایا جائے۔ اور اس مسئلہ کا اثبات کتاب الاحکام میں گذر چکا ہے جو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس مقام پر شارع مشقت کا قصد رکھنے والا ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ مجموعی طور پر تکلیف کے دوران اگر مشقت لاحق ہو تو اس پر ثواب ملتا ہے اور یہ تکلیف کے ثواب کے علاوہ ہوتا ہے۔ جیسے ارشاد باری ہے۔

ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ لَا يُصِيْبُهُمْ ظَمَاٌ وَّلَا نَصَبٌ وَّلَا مَخْمَصَةٌ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ (۹/۱۲۰)

یہ اس لئے کہ انہیں اللہ کی راہ میں نہ پیاس کی تکلیف ہوئی نہ تھکاوٹ کی اور نہ بھوک کی۔

نیز فرمایا:

وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (۲۹/۶۹)

اور جن لوگوں نے ہمارے لئے کوشش کی ہم ان کو ضرور اپنے رستے دکھا دیں گے۔

اور جو مسجد کی طرف زیادہ قدم چل کر جانے کے متعلق حدیث میں آیا ہے کہ جن کے گھر مسجد سے دور ہیں ان کے لئے بڑا اجر ہے۔ اور جو وضو کے پورے طور پر کرنے اور ناگوار امور پر صبر والی حدیث ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے بھی اس پر درج ذیل آیت میں متنبہ کیا ہے۔

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسٰٓى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَّهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ (۲/۲۱۶)

تم پر جنگ فرض کی گئی اور وہ تمہیں ناگوار ہے اور یہ عین ممکن ہے کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرو اور وہ تمہارے حق میں بہتر ہو۔

اور یہ اس لئے ہے کہ جنگ میں بڑی مشقتیں ہوتی ہیں۔ حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰى مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ بِاَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ (۹/۱۱۱)

اللہ تعالیٰ نے مومنوں سے ان کے جان و مال کو جنت کے بدلے خرید لیا ہے۔

اور ایسی ہی اور بھی آیات ہیں۔

تو جب مشقتوں پر ان کے مشقیں ہونے کی وجہ سے عادی تکالیف سے زیادہ ثواب ملتا ہے تو یہ اس پر دلیل ہے کہ مشقت شارع کا مقصود ہے۔ ورنہ اگر ایسا قصد نہ ہوتا تو اس پر ثواب نہ ملتا۔ جیسے باقی سب امور جن کی تکلیف نہیں دی گئی۔ مکلف انہیں اپنے اختیار سے کرتا ہے۔ جس حد تک کہ اس کا کتاب الاحکام میں مباح کے بیان میں ذکر ہو چکا ہے۔

یہ سب باتیں تکلیف کے ساتھ مشقت کی طلب کے لئے شارع کے قصد پر دلالت کرتی ہیں اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

اعتراض کا جواب پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ جب مکلف کوئی کام سرانجام دینے لگتا ہے تو اس میں دو طریق پر قصد ممکن ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ اس کے مشقت ہونے کے لحاظ سے اس کا قصد کرے اور دوسرے یہ کہ اس کے مصلحت ہونے کے لحاظ سے اس کا قصد کرے اور سمجھے کہ مکلف کے لئے جلد یا بدیر یہی قصد بہتر ہے دوسرے طریق کے متعلق تو کوئی شک نہیں کہ شارع کا مقصود عمل ہے اور اسی پر ساری شریعت گواہ ہے جیسا کہ اس کتاب میں پہلے گذر چکا ہے رہا پہلا طریق تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ شارع کا یہ قصد تھا۔ اور اگر دو قصد ہوں بھی تو ان کا اجتماع لازم نہیں ہوتا کیونکہ طبیب کا مریض کو کڑوی کسیلی دوا پلانے، رگوں کے قصد اور گوشت خوردہ اعضاء کو کاٹ کر دکھ دینے سے مریض کو نفع پہنچانے کا قصد ہوتا ہے نہ کہ اسے دکھ پہنچانے کا۔ اگرچہ وہ جانتا ہے کہ یہ مقصد دکھ پہنچانے سے حاصل ہوگا۔ اسی طرح تکلیف کے ذریعہ خلقت کے مصالح کے حصول کے لئے شارع کے قصد کا تصور کیا جا سکتا ہے۔ خواہ یہ مصالح جلد حاصل ہوں یا بدیر۔ اور اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ مجموعی طور پر شارع تکلیف سے مصالح کا قصد رکھتا ہے۔ گویا نزاع جو ہے تو وہ مشقت کے لئے شارع کے قصد میں ہے۔ اور مشقت کو تکلیف کا نام تو اس سے لازم ہونے والی چیز کے اعتبار سے دیا جاتا ہے۔ کیونکہ اہل عرب کی عادت ہے کہ وہ کسی چیز کا نام اس اعتبار سے رکھتے ہیں جو اسے لازم ہو۔ اگرچہ وہ استعمال میں مقصود نہ ہو۔ جیسا کہ علم الاشتقاق (کسی مادہ سے مشتق الفاظ کا علم) سے معلوم ہوتا ہے۔ اور یہ معنی مجازی نہ ہونے چاہئیں بلکہ لغوی وضع[1] کی حقیقت کے مطابق ہونے چاہئیں۔

اور دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ سبب سے مسبب کے واقع ہونے کا علم — اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مکلف کے حق میں قصد کا[2] قائم مقام ہے تو وہ صرف بعض وجوہ سے ہی

---

[1] جو لفظ پہلی وضع کے لحاظ سے بنایا گیا ہو۔ اس کے متعلقات اور قرینہ پر انحصار نہ ہو تو وہ حقیقت ہوگی مجاز نہ ہوگا۔

[2] یعنی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ مسبب کو جاننے والا ہو اور اس کا قصد نہ رکھتا ہو اور صرف نفس نفع کا قصد رکھتا ہو۔

قطع نظر اس کے کہ کسی دوسری چیز میں پڑنے سے اسے کوئی مفسدہ لاحق ہو جائے۔ لیکن اس حالت میں شارع نے اسے اس کا قصد کرنے والا ہی سمجھا ہو اور اس کا نتیجہ غیر تک پہنچنا لازم ہو اور مسبب کے واقع ہونے کے متعلق اس کا علم اس کی طرف قصد کے قائم مقام ہو۔ گویا شارع بھی مصلحت کی راہ میں پیش آنے والے مفسدہ کا قصد نہیں کرتا۔ اگرچہ وہ اسے جانتا ہے۔

قائم مقام ہوتا ہے۔ یعنی شرعی احکام سے مجموعی طور پر سبب اپنانے کی رو سے شمار کیا جائے گا نہ کہ اس لحاظ سے کہ وہ واقع ہونے والے مفسدہ کا قصد کرنے والا ہے۔ جب کہ ہم یہ قرار دے چکے ہیں کہ اس نے منفعت کے بغیر کسی چیز کا قصد نہیں کیا۔ تو جب اس کا قصد ہی نہیں تو یہی چیز یہاں شارع کے حق میں مطلوب ہے۔ اس صورت میں وہ نفسِ مصلحت کا قصد رکھنے والا ہو گا نہ کہ ان بعض مفاسد کا جو اس راستہ میں لازماً پیش آتے ہیں۔ اور اس بات کا اثبات پہلے کتاب الاحکام میں گزر چکا ہے۔ اور مکلف کے حق میں اس کی تفصیل انشاء اللہ بعد میں آئے گی۔

علاوہ ازیں اگر احکام کی بجا آوری میں شارع قصد سے کوئی ایسی بات لازم آئے جس سے مصلحت کی راہ میں کوئی مفسدہ لازم آتا ہو[1] اور شارع کا قصد شرعاً مفسدہ کو واقع کرنا ہو تو گزشتہ دلیل کی صحت کا بطلان لازم آئے گا کہ شریعت مصالح کے لئے بنائی گئی ہے نہ کہ مفاسد کے لئے۔ اور بالخصوص ہمارے زیرِ بحث مسئلہ میں یہ لازم آئے گا کہ وہ مشقت کو رفع کرنے کا بھی قصد رکھتا ہے اور ساتھ ہی اسے واقع کرنے کا بھی۔ اور یہ بات عقلاً و سمعاً محال اور باطل ہے۔

علاوہ ازیں طبیب کا کڑوی دوا پلانے، گوشت خوردہ اعضا کاٹنے، درد والی داڑھیں نکالنے، زخموں کو چیرنے کا قصد، مصلحت میں مانع نہیں۔ نہ وہ مریض کی خواہش کے مطابق اس کا علاج کرتا ہے خواہ اس سے مریض کو اذیت لازم ہو۔ کیونکہ اس کا مقصود تو ایسی مصلحت ہے جو ایذا کے مفسدہ ہے، جو لازماً اس راہ میں پیش آتا ہے، بدرجہا بڑی اور نہایت قابلِ لحاظ ہے۔ اور شریعت کی ہمیشہ یہی شان رہی ہے اگر تکلیف اس قسم کی ہو تو اس کے بغیر چارہ نہیں خواہ وہ مشقت کی طرف لے جائے۔ کیونکہ مقصود تو مصلحت ہے۔ گویا تکلیف ہمیشہ اسی شاہراہ پر چلتی ہے اور شارع سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ مشقت منہیٰ عنہ ہے۔ اور جب ایسی بات کا حکم دیا جائے جس سے مشقت لازم ہو تو بھی شارع نے مشقت کا قصد نہیں کیا۔ کیونکہ اگر وہ اس کا قصد رکھنے والا ہوتا تو اس سے منع نہ کرتا فلہٰذا معلوم ہوا کہ عادی اعمال سے لازم ہونے والی مشقت کو عادی مشقت کا نام نہیں دیا جاتا۔

ماحصل یہ ہے کہ تکلیف عادات کے مطابق ہوتی ہے اور جو چیز بھی تکلیف کی جنس سے ہوگی اس میں مشقت نہ ہوگی جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ گویا جو کچھ تکلیف سے لازم آتا

---

[1] یعنی دلائل کی رو سے اس کا قصد تخفیف اور آسانی وغیرہ کے لیے ہو۔ اور مولف کا قول (ایقاعھا) (اور اس کو واقع کرنا) یعنی اس دوسرے احتمال کے مطابق۔

ہوا سے مشقت کا نام نہیں دیا جاتا۔ چہ جائیکہ اسے کے واقع ہونے کا علم اس کی طلب یا اس کی طرف قصد کو مستلزم ہو۔

اور تیسری بات کا جواب یہ ہے کہ ثواب ایسی مشقت پر ملتا ہے جو محض تکلیف کی بجاآوری میں لازمی طور پہ پیش آتی ہو اور مکلف کا اس چیز پر عمل اس مشقت کے بغیر نہ ہو سکتا ہو۔ اس لحاظ سے ایسی مشقت مقصودہ بھی ہوتی ہے۔ لیکن وہ مطلقاً مقصود نہیں ہوتی لہٰذا شارع نے اس مشقت کے مقابلہ میں اصل کام کرنے کے اجر پر زائد اجر کو مرتب کیا ہے یہ بات اس چیز پر دلالت نہیں کرتی کہ مشقت ہی اصل مطلوب ہے۔ اور اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ ان مشقتوں کا سبب، جن کا عملِ مطلوب کے وقت سبب اختیار نہیں کیا جاتا، جو اجر ملتا ہے وہ ایسے ہی ہے جیسے انسان کو پیش آنے والے مصائب اور مشقتوں پر اجر ملتا ہے اور اس کی برائیاں دور کر دی جاتی ہیں۔ جیساکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے۔

مَا يُصِيبُ المُؤمِنُ مِنْ وَصَبٍ وَلَا نَصَبٍ وَلَا هَمٍّ وَلَا حُزنٍ حَتَّى الشَّوكَةَ يُشَاكُهَا إِلَّا كَفَّرَ اللهُ بِهِ مِنْ سَيِّئَاتِهِ[1][2]	کسی مومن کو جو بھی مصیبت، مشقت اور حزن وملال پہنچتا ہے حتی کہ کانٹا بھی چبھتا ہے تو اس کے بدلے اللہ اس کی برائیوں کو دور کر دیتا ہے۔

[1] برائیوں کا دور کرنا تو صریح بات ہے مگر یہ محض مصائب پیش آنے پر اجر کہاں سے آگیا جبکہ اس اجر کیلئے عمل نہ ہوگا۔ جیسے صبر۔

[2] اسے بخاری، مسلم اور ترمذی نے روایت کیا۔ اس حدیث کی شرح میں فتح الباری میں کہا ہے کہ "اس حدیث کے بارے میں شیخ عزالدین بن عبدالسلام پر گرفت کی گئی ہے جہاں اس نے کہا، بعض لوگوں کا گمان ہے کہ مصیبت زدہ کو اجر ملتا ہے۔ یہ ان کی صریح غلطی ہے۔ کیونکہ ثواب وعذاب کا تعلق تو کسب سے ہے اور مصائب کسبی نہیں ہوتے بلکہ اجر تو صبر ورضا پر ہوتا ہے" اور گرفت کی وجہ یہ بیان کی کہ صریح احادیث سے یہ ثابت ہے کہ اجر محض مصیبت پہنچنے پر ہوتا ہے۔ رہا صبر ورضا کا معاملہ، تو وہ قدرِ زائد ہے۔ ممکن ہے کہ صبر ورضا کا اجر مصیبت پہنچنے کے اجر پر مزید اضافہ ہو۔ قرآفی کہتے ہیں کہ: مصائب یقینی طور پر کفارے ہیں خواہ صبر ورضا انکے ساتھ شامل ہو یا نہ ہو۔ لیکن اگر شامل ہو جائیں تو بڑا کفارہ بن جائیگا ورنہ تھوڑا ہی رہیگا۔ قرافی کہتے ہیں کہ: کوئی بھی مصیبت ایسے گناہ کا کفارہ ہوگی جو اس کے برابر ہو اور رضا کے لیے اسے اس پر اجر ملے گا۔" (ابن حجر (شارح بخاری) کا کلام ختم ہوا۔ میں کہتا ہوں کہ قرافی کی بحث میں یہ تحقیق شاید دونوں اقوال میں جمع کی صورت ہے۔ گویا مصیبت بغیر ثواب وجزا کے کفارہ ہے جس کے مقابلہ میں مکلف کا کوئی عمل نہ ہونے میں کوئی چیز مانع نہیں۔ رہا اجر وثواب کا معاملہ تو عقلی لحاظ سے بھی اور آیات قرآنیہ کے مغز کے لحاظ سے بھی اسکا تعلق صبر اور رضا وتسلیم سے ہے۔ اور یہ تحقیق شیخ عزالدین کا کلام کے منافی نہیں۔ کیونکہ یہ کفارہ بننے کی نفی نہیں کرتی صرف اجر کی نفی کرتی ہے اور یہ ہر دو لحاظ سے

اور اسی طرح کی دوسری روایات بھی ہیں۔

علاوہ ازیں جب یہ معلوم ہو جائے کہ کسی مباح کام کے کرنے سے کوئی ممنوع کام پیدا ہو رہا ہے تو اس مباح کا قصد نفس ممنوع کے قصد کی طرح نہیں ہو گا۔ اور اسی طرح پیش آنے والے نفس ممنوع کے قصد کی ممانعت پر مباح کے قصد کا بھی اتفاق ہو سکتا ہے۔ اور جب اس کا قصد نہ کیا جائے اور وہ اسے جاننے والا ہو تو اس مسئلہ میں علماء اختلاف رکھتے ہیں۔ اور عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ اس کا اثباتی بیان آ رہا ہے۔

فصل

اس مسئلہ پر ایک دوسری اصل ترتیب پاتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ تکلیف کے دوران مکلف کو یہ خیال کرتے ہوئے کہ مشقت کا بڑا اجر ہے، اس کا قصد نہ کرنا چاہیے البتہ اسے اس بات کا اختیار ہے کہ وہ عمل ہی ایسا کرے جس میں بھاری مشقت کی وجہ سے اسے بڑا اجر ملے، اس حیثیت سے کہ وہ عمل ہے (نہ کہ پیش آجانے والی مشقت)۔

اور یہ دوسری صورت اس لیے درست ہے کہ تکلیف کی پوری کی پوری شان عمل ہی ہے کیونکہ وہ ایسے نفس عمل کا قصد کرتا ہے جس پر اجر مرتب ہوتا ہے۔ تکلیف کی وضع سے شارع کا قصد ہی یہی ہے۔ اور جو کچھ شارع کے قصد کی موافقت میں آئے وہی مطلوب ہے۔

اور پہلی صورت کی بات یہ ہے کہ اعمال کا دارو مدار تو نیتوں پر ہے۔ اور تصرفات میں مقاصد کا اعتبار ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس کے مقام پر انشاء اللہ یہ ذکر ہو گا۔ لہٰذا وہی بات درست ہو گی جو شارع کے قصد کے موافق ہو پھر جب مکلف کا قصد مشقت کو واقع کرنا ہو تو اس نے شارع کے قصد کی مخالفت کی۔ اس لحاظ سے کہ شارع نے تکلیف کے ساتھ نفس مشقت کا قصد نہیں کیا۔ اور ہر وہ قصد جو شارع کے قصد کے مخالف ہو وہ باطل ہے۔ لہٰذا مشقت کا قصد باطل ہے۔ اس صورت میں وہ منہی عنہ قسم کا کام ہو گا۔ اور جس کام سے منع کیا گیا ہے اس میں کوئی ثواب نہیں۔ بلکہ اگر یہ نہی درجہ تحریم کو جا پہنچے تو اس میں گناہ ہے۔ گویا مشقت میں پڑنے کے قصد پر اجر کی طلب مناقض قصد ہے۔

ایک اعتراض اگر یہ کہا جائے کہ : یہ تو حضرت جابرؓ سے مروی صحیح حدیث کے خلاف ہے جس میں انہوں نے کہا کہ مسجد نبوی کے ارد گرد چند قطعات زمین باقی رہ گئے۔ تو بنو سلمہ نے مسجد کے قریب منتقل ہونے کا ارادہ کیا۔ یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپ نے ان سے فرمایا "مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ تم لوگ مسجد کے قریب منتقل ہونا چاہتے ہو" انہوں نے کہا "ہاں یا رسول اللہ! ہم ایسا ارادہ رکھتے ہیں" تو آپ نے فرمایا:

دِیَارَکُمْ تُکْتَبْ اٰثَارُکُمْ، دِیَارَکُمْ — تمہارے گھر، تمہارے تو قدم لکھے جاتے ہیں۔

تُکْتَبُ اٰثَارُکُمْ۔ — تمہارے گھر، تمہارے تو قدم لکھے جاتے ہیں۔

اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت جابرؓ نے فرمایا "ہمارے گھر مسجد سے دور تھے تو ہم نے ارادہ کیا کہ مسجد کے قریب گھر خرید لیں، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں منع کر دیا اور فرمایا:

اِنَّ لَکُمْ بِکُلِّ خُطْوَۃٍ دَرَجَۃً[2] — تمہارے لئے ہر قدم کے بدلے درجہ ہے۔

اور ابن المبارک کے رقت آمیز واقعات میں ہے جسے انہوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعری سے روایت کیا کہ وہ سمندر میں ایک کشتی میں سوار تھے جس کے پانی کی جانب کے راستے ختم ہو گئے تھے۔ اس وقت ایک آدمی کہنے لگا "اے کشتی والو! ٹھہر جاؤ۔ اس نے سات دفعہ یہ بات کہی تو ہم نے کہا "تم دیکھتے نہیں ہم کس حال میں ہیں؟ پھر اس نے ساتویں بار میں یہ اضافہ کیا کہ فیصلہ تو وہی ہے جو اللہ نے خود دے دیا ہے کہ "جو شخص دنیا میں شدید گرمی کے دن اپنے آپ کو اللہ کے لئے پیاسا رکھے گا تو اللہ اسے قیامت کے دن سیراب کرے گا۔ اسی بات کے تتبع میں حضرت ابو موسیٰ اشعری سخت گرمی کے دن روزہ رکھا کرتے تھے۔

اور شریعت میں ایسی باتیں موجود ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ عبادات اور باقی تمام تکالیف میں مکلف کا اپنی جان پر شدت کرنے کا قصد درست اور قابل ثواب ہے۔ کیونکہ جن لوگوں نے مسجد کے قریب منتقل ہونا پسند کیا تو انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] یہ حدیث تین طرح مروی ہے۔ اسے مسلم نے نکالا۔

[2] یہ حدیث بخاری میں بھی ہے جو اس طرح ہے۔

اعظم الناس اجراً فی الصلوٰۃ ابعدھم — نماز کے بارے میں سب سے بڑا اجر اس شخص کے لئے ہے

فابعدھم ممشی اھ تیسیر — جو سب سے دور ہے یعنی جو چل کر آنے کے لحاظ سے دور ہیں۔

نے اپنی جگہ پر برقرار رہنے کا حکم دیا تاکہ زیادہ قدموں کی وجہ سے زیادہ ثواب ملے۔ گویا وہ ایسے شخص کی طرح تھے۔ جن کے سامنے دو راہ عمل ہوں۔ ایک آسان اور دوسرا دشوار۔ تو آپ نے انہیں دشوار راستے کا حکم دیا اور ان سے اس کام پر اجر کا وعدہ دیا گیا۔ بلکہ زیادہ اجر کی خاطر انہیں اس انتقال سے منع کر دیا گیا۔

اور اولیاء اللہ میں سے صاحب احوال کے احوال پر غور فرمائیے۔ وہ اپنے پروردگار کی بندگی میں وہاں تک پہنچ گئے جوان کی طاقت کی انتہا تھی۔ حتی کہ عزائم کو اختیار کرنا اور رخصتوں کو ترک کرنا ہی ان کا اصول بن گیا۔ اور یہ سب باتیں گزشتہ بیان کے خلاف دلیل ہیں علاوہ ازیں[1] صحیح میں حضرت ابی بن کعب سے روایت ہے وہ کہتے ہیں، ایک انصاری کا گھر مدینہ میں پرلے کنارے پر تھا وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز کی ادائیگی کو کبھی خطا نہ کرتا۔ ہمیں اس سے کوفت ہوئی تو ہم نے اس سے کہا اے فلاں! اگر آپ ایک گدھا خرید لیں تو آپ دھوپ کی شدت اور زمین کے جانوروں سے بچ سکتے ہیں۔ وہ کہنے لگا: خدا کی قسم! میں یہ پسند نہیں کرتا کہ میرا گھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر سے جڑا ہوا ہو۔ ابی بن کعب کہتے ہیں کہ میں اسے سوار کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے آیا اور آپ کو اس کی خبر دی۔ آپ نے اسے بلایا تو اس نے ایسی ہی بات کہی اور کہا کہ وہ اپنے قدموں کے لئے اجر کی امید رکھتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے فرمایا:

اِنَّ لَكَ مَا احْتَسَبْتَ ۔ تمہارے لئے وہی کچھ ہے جو تم نے گمان کیا۔

اعتراض کا جواب

جواباً ہم عرض گے کہ:

اولاً یہ ایک ہی معاملہ کے متعلق احاد خبر[2] ہیں۔ جن سے یقینی استقراء ترتیب نہیں پاسکتا اور ظنیات، قطعیات کا مقابلہ نہیں کر سکتیں۔ اور ہمارے زیر بحث مسئلہ قطعیات کی قسم سے ہے۔

---

[1] اسے مسلم اور ابوداؤد نے نکالا۔

[2] یہ مسجد سے دوری تھی اور دور کے گھروں سے مسجد تک آنے جانے میں مشقت تھی۔ اور یہ ایک ہی قضیہ ہے۔ جس کے متعلق اخبار احاد وارد ہوئی ہیں۔ اور جو کچھ ابن المبارک سے منقول ہے اور اصحاب الاحوال کا عمل ہے تو اس کا جواب عنقریب مولف دے رہا ہے۔

ثانیاً، ان احادیث میں نفس مشقت کے قصد پر کوئی دلیل نہیں۔ پہلی حدیث بخاری میں ہے جس کی تفسیر بھی وہیں موجود ہے۔ کیونکہ بخاری میں یہ زائد الفاظ بھی موجود ہیں۔

وَكَرِهَ اَنْ تُعْرَى الْمَدِيْنَةُ قِبَلَ ذٰلِكَ لِئَلَّا تَخْلُوْا نَاحِيَتُهُمْ مِنْ حِرَاسَتِهَا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرف سے مدینہ کے ننگا ہونے اور اس کی اس جانب کو نگہبانی سے خالی رہنے کو ناپسند فرمایا،

اور مالک بن انس سے مروی ہے کہ وہ شخص پہلے عقیق میں مقیم ہوا، پھر مدینہ چلا آیا۔ جب وہ عقیق میں اقامت پذیر ہونے لگا تو اسے کہا گیا "آپ عقیق میں کیوں سکونت پذیر ہوتے ہیں؟ مسجد سے دوری تم پر گراں گزرے گی"۔ اس نے جواب دیا: مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس مقام کو پسند کرتے تھے۔ یہیں جبریل آپ کے پاس آتے تھے اور بعض انصار نے مسجد کے قریب منتقل ہونے کا ارادہ کیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا: اما تحتسبون خطاکم؟[2] (کیا تم اپنے قدموں کا خیال نہیں کرتے) مالک نے آپ کے اس قول اما تحتسبون خطاکم سے یہ سمجھا کہ یہ مشقت میں داخل ہونے کی جہت سے نہ تھا بلکہ وہ اس مقام کی فضیلت[3] کی جہت سے تھا جہاں سے منتقل ہونا تھا۔

رہی ابن المبارک کی حدیث تو وہ صحابی کا عمل ہونے کی وجہ سے حجت ہے اگر ان سے اس کی سند درست ہو معہذا اس حدیث میں تو صرف یہ خبر ہے کہ جس شخص پر عبادت کی مشقت

---

[1] اگر عقیق بنی سلمہ کا مسکن تھا تو اس کی مقام کی فضیلت میں کوئی مانع نہیں جس کی حدیث میں اس قول سے تفسیر کی گئی ہے وکرہ ان تعری المدینۃ (آپ نے مدینہ کا ننگا رہنا پسند نہ کیا) گویا وہ چوکی کا مقام تھا۔ جس کے قصد پر اور وہاں جانے پر اس لحاظ سے انسان کو ثواب ملتا ہے۔ گویا امام کے فہم میں اور اس بقیہ حدیث کی تفسیر میں کوئی منافات نہیں اور اگر ان انصار (بنو سلمہ) کے گھر عقیق کے علاوہ کسی دوسری جگہ تھے اور بنو سلمہ کے علاوہ دوسرے انصار کی بات ہو اور یہ واقعہ ہی کوئی دوسرا ہو تو بات واضح ہو جاتی ہے۔ اور ہم اس کی مزید وضاحت بھی کریں گے۔

[2] یعنی وہ جسے بخاری نے روایت کیا یَا بَنِیْ سَلِمَۃَ اَلَا تَحْتَسِبُوْنَ آثَارَکُمْ اور دوسری روایت میں ہے الا تَحْتَسِبُوْنَ آثَارَکُمْ۔ پھر راوی نے کہا کہ خطاکم کے معنی زمین میں چلتے وقت انکے پاؤں کے نشانات ہیں۔

[3] جیسا کہ بخاری اور ابو داؤد میں حضرت عمرؓ سے روایت ہے۔ آپ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وادی عقیق میں یہ کہتے سنا ہے کہ میرے پروردگار کی طرف سے ایک آنے والا میرے پاس آیا اور اس نے کہا کہ اس وادی میں نماز ادا کیجیے اور کہیے۔ عمرہ اور حج۔ اور ابو داؤد نے اسے مالک سے نکالا۔ آپ نے فرمایا: کسی کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ مدینہ جاتے ہوئے

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

زیادہ ہو اس کے لئے اجر کی عظمت ثابت ہے۔ جیسے ناپسندیدہ باتوں مثلاً سخت سردی کے وقت وضو یا جہاد میں مشقت اور پیاس۔ اندریں صورت حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ کا سخت گرمی کے دن روزہ رکھنے کو پسند کرنا ایسے ہی ہے جیسے کسی نے نماز اور صدقہ کے نوافل پر جہاد کو پسند کر لیا وغیرہ وغیرہ۔ اس لیے نہیں کہ اس میں اجر کے حصول کے لیے جان پر سختی کرنے کا قصد ہوتا ہے بلکہ اس لیے کہ عبادت میں داخل ہونے کے قصد میں مشقت کی زیادتی کی وجہ سے اس کا اجر زیادہ ہو جاتا ہے۔ گویا اس قصد میں مشقت تابع ہے متبوع نہیں۔ اور ہماری بحث تو اس بات میں ہے کہ قصد میں مشقت تابع ہو۔ اسی طرح انصاری کی حدیث میں ایسی کوئی چیز نہیں جو سختی کے قصد پر دلالت کرتی ہو۔ اس میں تو محض مسجد سے دوری کی مشقت پر صبر کے قصد کی دلیل ہے تاکہ اس کا اجر زیادہ ہو۔ یہی حال باقی تمام روایات کا ہے جو اس معنی میں ہیں۔

رہی ارباب احوال کی حالت، تو ان کے مقاصد اپنے معبود کے حق میں قیام کرتے وقت اپنے حظوظ سے دستبرداری ہے۔ یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ انہوں نے محض اپنی جانوں پر سختی اور مشقتیں برداشت کرنے کا قصد کیا ہے جیسا کہ اس پہ پہلے دلیل گزر چکی ہے اور بعد میں انشاء اللہ عنقریب آرہی ہے۔

(بقیہ گزشتہ حاشیہ) دو رکعت نماز یا جو اس کا جی چاہے، پڑھے بغیر اس مقام سے آگے نکل جائے۔ اور وہ مدینہ سے چھ میل کی مسافت پر ہے۔ اور ترمذی کی حدیث سے یہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ بنو سلمہ مدینہ کی ایک طرف تھے عقیق کا مدینہ سے چھ کی میل کی مسافت پر ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ عقیق بنو سلمہ کا مسکن نہیں تھا۔ جب یہ صورت ہو تو یہاں (یعنی عقیق کی) فضیلت بنو سلمہ کے مساکن کے علاوہ دوسری ہے۔ کیونکہ یہ فضیلت اس کے چوکی ہونے اور مدینہ کی نگہبانی کی وجہ سے ہے۔ بخلاف عقیق کے۔ اغلب گمان یہی ہے کہ عقیق کی فضیلت عبادت گزاری کے طور پر ہے۔ الآیہ کہ یہ بات بھی محتاج ثبوت ہے کہ وہ کوئی دوسرا واقع ہے۔

سلہ یہ پسندیدگی عبادت کی ایک قسم ہے جس میں مشقت اس کے لوازمات سے ہے۔ گویا اس میں مشقت کا قصد نہیں پایا جاتا۔ رہا حضرت ابو موسیٰ کا کم حرارت والے دن روزہ رکھنے کی بجائے شدید حرارت والے دن روزہ رکھنا، تو ان کی اس روش میں مشقت کا قصد اجر میں زیادتی کے لیے ہے۔ آپ نے یہ کام اس شخص کی نصیحت کے زیر اثر کیا جس نے لوگوں کو پکارا تھا اور شاید اس جواب کا مقام مولف کا قول انما فیہ قصد الدخول الخ) ہو (آپ نے تو اس میں داخل ہونے کا قصد صرف اس لیے کیا کہ ......) ہو۔

ثالثاً: اس پر جو اعتراض کیا گیا ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس نہی کے مقابلہ میں ہے جو آپ نے ان لوگوں کو کی تھی جنہوں نے الگ تھلگ رہنے میں سختی برتنے کا ارادہ کیا تھا۔ جبکہ ان میں سے ایک نے کہا کہ" میں روزے رکھتا جاؤں گا اور کبھی نہ چھوڑوں گا" اور دوسرے نے کہا، میں رات بھر کھڑا رہوں گا اور سوؤں گا نہیں" اور تیسرے نے کہا کہ" میں عورتوں کے پاس نہ جاؤں گا" تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر گرفت کی اور اپنے متعلق تبلایا کہ آپ یہ سب کام کرتے ہیں اور کہا کہ،

مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِیْ فَلَیْسَ مِنِّیْ [۱] — جس نے میری سنت سے بے رغبتی کی اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں۔

اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عثمان بن مظعون کے الگ تھلگ رہنے کو مردود قرار دیا، اور اگر آپ اسے اجازت دے دیتے تو ہم خصی ہو جاتے [۲] اور آپ نے اس شخص کے عمل کو مردود قرار دیا جس نے دھوپ میں کھڑا رہ کر روزہ رکھنے کی نذر مانی تھی۔ آپ نے اسے روزہ پورا کرنے کا حکم دیا اور دھوپ میں کھڑا رہنے سے منع کر دیا۔ [۳] اور آپ نے فرمایا" غلو کرنے والے ہلاک ہو گئے" [۴] اور سختی سے آپ کا روکنا شریعت میں مشہور ہے اس لحاظ سے یہ اصل قطعی ہے۔ پھر جب نفس پر سختی شارع کے قصد سے نہ ہو تو مکلف کا اس کے لیے قصد شارع کے تخفیف معلومہ سے متعلق یقینی قصد کے مخالف ہوگا پھر جب اس کا قصد شارع کے قصد کے خلاف ہوا تو باطل ہے درست نہیں۔ اور یہ واضح ہے اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

فصل

گزشتہ بیان پر ایک اور اصل بھی مبنی ہے۔ جو یہ ہے کہ ماذون فیہ افعال (جن کاموں

کی اجازت ہو) یا تو واجب ہوں گے یا مستحب اور یا مباح، جب ان میں مشقت کی راہ اختیار کی جائے گی تو یہ یا تو اس جیسے عمل ہیں حسب عادات ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر حسب عادت ہو تو اس پر پہلے بحث گزر چکی ہے کہ اس میں شارع کے نزدیک مشقت، اس لحاظ سے کہ وہ مشقت ہے، مقصود نہیں ہے۔ اور اگر یہ حسب عادت نہ ہو تو اولیٰ یہی ہے کہ وہ شارع کا مقصود نہ ہو۔ یہ صورت یا تو مکلف کے سبب اور اس کی پسند کی وجہ سے ہوگی، کیونکہ یہ عمل اپنی اصل کے لحاظ سے اس کا مقتضی نہیں، یا نہ ہوگی۔

پھر اگر ایسی صورت مکلف کے سبب کی وجہ سے پیدا ہو تو اس سے منع کیا گیا ہے۔[1] ایسی عبادت گزاری درست نہیں۔ کیونکہ شارع نے ماذون کاموں میں حرج کا قصد نہیں کیا اس کی مثال وہ حدیث[2] ہے جس میں ایک شخص نے دھوپ میں کھڑے رہ کر نذر مانی تھی۔ اسی لئے حضرت مالکؒ نے اس حکم کے بارے میں، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نذر ماننے والے کو روزہ پورا کرنے کے لئے اور بیٹھ جانے اور سایہ میں آجانے کے لئے دیا تھا، کہا ہے کہ جس بات میں اللہ کی اطاعت تھی، اسے آپ نے پورا کرنے کا حکم دیا اور جس کام میں اللہ کی معصیت تھی اس سے منع کر دیا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے تقرب کے لئے اور جو کچھ اس کے ہاں ہے اس کے حصول کے لیے نفوس کی تہذیب (عذاب دینا، دکھ پہنچانا) کو سبب نہیں بنایا۔ اور یہ ظاہر ہے الا یہ کہ یہ نہی مشروط[3] ہو کہ وہ عمل کے شروع کرنے کے بعد ساتھ شامل ہو جائے عمل میں داخل ہونے کے سبب سے نہ ہو جیسا کہ اوپر کی مثال میں ہے لہٰذا اس کا حکم واضح ہے۔

---

[1] یعنی تین قسموں میں۔ اور مولف کا قول غیر صحیح فی التعبدیۃ واجب اور معذوب کی دو قسموں سے خاص ہے، مباح کے لیے یہ بات نہیں۔

[2] ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دے رہے تھے کہ آپ نے ایک شخص کو دھوپ میں کھڑے دیکھا اور اس کے متعلق پوچھا۔ لوگوں نے بتلایا کہ یہ ابو اسرائیل ہے جس نے نذر مانی ہے کہ دھوپ میں کھڑا رہے گا اور روزہ رکھے گا نہ روزہ چھوڑے گا، نہ سایہ میں آئے گا اور نہ کسی سے کلام کرے گا۔ آپ نے فرمایا۔ اسے کہو کہ سایہ میں چلا جائے اور باتیں کرے اور روزہ پورا کرے۔ اس حدیث کو بخاری، مالک اور ابو داؤد نے نکالا۔ اھ تیسیر۔

[3] مولف کے کلام میں یہی اس مفروضہ کی اصل ہے جبکہ اس نے کہا ہے مع ان ذالک العمل لا یقتضیها (معنا یہ عمل اس کا تقاضا نہیں کرتا) گویا یہ شرط بحث کے موضوع کے لیے تاکید کی طرح ہے۔

اور اگر وہ عمل کے تابع ہو جیسے مریض جو روزہ رکھنے یا کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے پر قادر نہ ہو اور حاجی جو پیدل یا سوار ہو کر حج کی قدرت نہ رکھتا ہو مگر ایسی مشقت سے جو ایسے عمل میں عام حالات سے خارج ہو تو یہی وہ صورت ہے جس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (۲/۱۸۵) — اللہ تعالیٰ تم سے آسانی کا ارادہ رکھتا ہے تنگی کا ارادہ نہیں رکھتا۔

اور اسی سلسلہ میں رخصتوں کی مشروعیت ہے۔

ایسا آدمی اگر رخصت پر عمل کرے تو ٹھیک ہے اور ممکن ہے کہ وہ حظِ نفس[1] کے لیے ایسا کر رہا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس لیے رخصت کو قبول کر رہا ہو کہ اس کے پروردگار کی طرف سے اس کی اجازت ہے اور اگر وہ رخصت پر عمل نہ کرے تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ وہ جانتا ہو یا ایسا گمان کرے کہ اگر وہ یہ کام کرے تو اس کے نفس یا جسم یا عقل یا عادت میں ایسی گڑبڑ ہوگی جو اسے تنگی اور مشقت سے دوچار کر دے گی۔ اور اس سبب سے اس کام کو ناپسند کرے۔ یہ ایسی بات ہے جس کا اسے حق نہیں۔ اسی طرح اگر وہ جانتا ہو نہ ہی ایسا گمان کرے لیکن جب کام کرے تو اسے یہ باتیں پیش آجائیں۔ پھر جب اسے ایسی تشویشناک چیزیں پیش آجائیں تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کام سے رک جائے۔ ایسی ہی صورت کے سلسلے میں یہ آیا ہے کہ:

لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ — سفر میں روزہ رکھنا کوئی نیکی نہیں۔

اسی طرح آپؐ نے طعام کی موجودگی میں اور پاخانہ پیشاب کی حاجت ہونے کی صورت میں نماز سے منع فرمایا نیز فرمایا:

لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانُ — غصّہ کی حالت میں قاضی فیصلہ نہ کرے۔

اور قرآن میں ہے:

---

[1] ان دونوں میں فرق پہلے بیان ہو چکا ہے جو یہ ہے پہلی صورت میں اسے کوئی ثواب نہیں۔ البتہ اس سے حرج دُور ہو جاتا ہے۔ اور دوسری صورت میں اسے ثواب بھی ہے اور حرج بھی رفع ہو جاتا ہے

لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَ اَنْتُمْ سُکَارٰی (۴/۴۳) جب تم نشہ کی حالت میں ہو تو نماز کے قریب نہ ہو جاؤ۔

اور ایسی ہی دوسری باتیں ہیں جن سے آپ نے ماذون فیہ عمل کے اپنے کمال تک نہ پہنچ سکنے کی وجہ سے منع فرمادیا کیونکہ شارع کا قصد بندے کے عمل کی حفاظت ہے تاکہ وہ آمیزشوں سے پاک صاف رہے اور مکلف پر رحم کھانا تا آنکہ حلقۂ تکلیف میں داخل ہوتے وقت اس کے لئے کافی گنجائش موجود ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ جانتا ہو یا ایسا گمان رکھتا ہو کہ وہ کام کرنے سے کچھ بگاڑ پیدا نہ ہوگا لیکن اس کام میں خلافِ عادت مشقت ہو۔ ایسے موقع پر بھی مجموعی طور پر رخصت مشروع ہے۔ اور اس بات کی تفصیل[1] کتاب الاحکام میں موجود ہے۔ اور اس میں علت یہ ہے کہ مشقت کی زیادتی ایسی چیز ہے جس سے دشواری پیدا ہوتی ہے بلکہ مشقت فی نفسہٖ دشواری اور حرج ہے۔ اور اگر وہ اس پر صبر کرنے پر قادر ہے تو وہ ان چیزوں سے ہے جن پر وہ عادتاً صبر کی قدرت نہیں رکھتا۔

یہاں ایک تیسری صورت[2] بھی بن جاتی ہے جو یہ ہے کہ مشقت ہو تو خلافِ عادت، مگر وہ بعض لوگوں کے لیے بالنسبت عادت کی طرح بن جاتی ہے اور ایسی کئی چیزیں ہیں۔ عبادت گزاروں میں اربابِ احوال اور اللہ کی طرف کٹ کر آجانے والے جو تکالیف میں اپنی پوری کوشش صرف کرنے میں مدد کئے گئے ہیں۔ اس خاصیت سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔ اور جس چیز کی طرف کٹ کر آتے ہیں اس پر ان کی امداد ہو جاتی ہے۔ آپ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی طرف نہیں دیکھتے۔

وَاسْتَعِیْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوۃِ — اور صبر اور نماز کے ذریعہ مدد طلب کرو۔
وَاِنَّھَا لَکَبِیْرَۃٌ اِلَّا عَلَی الْخٰشِعِیْنَ (۲/۴۵) — اور البتہ وہ گرانبار ہے مگر ڈرنے والوں پر (نہیں)۔

گویا اللہ تعالیٰ نے مکلف پر نماز کو گرانبار بتلایا لیکن ڈرنے والوں کو ان سے مستثنیٰ کر دیا جن

---

[1] یعنی "دونوں کاموں میں سے کونسا افضل ہے؟" کیا رخصت قبول کرنا افضل ہے یا عزیمت پر عمل کرنا اور اس راہ میں کئی پیاسے شفایاب ہوئے رحمہ اللہ۔

[2] اس کا کچھ حصہ دوسری صورت میں داخل ہے۔ گویا مشقت خلافِ عادت ہو اور جانتا ہو یا گمان کرتا ہو کہ دوران عمل کوئی بگاڑ رونما نہ ہوگا۔ الا یہ کہ اس کا وہ عمل بالنسبت ایسے ہو جائے جیسے کہ وہ حسبِ عادت ہے۔

کے امام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے۔ وہ وہی ہیں جن کی آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں تھی حتیٰ کہ آپ دنیا کی تنگ و دو سے (اکتا کر) نماز میں راحت حاصل کرتے تھے۔ اور آتنی دیر قیام فرماتے کہ آپ کے پاؤں متورم ہو جاتے۔ پھر جب یہ صورت حال ہو تو جو شخص اس پہلو میں آپ کی وراثت میں خاص ہو وہ اس خاصیت کی برکت حاصل کرلے گا۔

اور یہ قسم ایسی بحث کا مطالبہ کرتی ہے جس میں طوالت کی ضرورت ہے۔ کیونکہ یہ ایسا مقام ہے جس میں غفلت برتی جاتی رہی ہے تھوڑے ہی ہیں جنہوں نے اس پر کلام کیا ہے حالانکہ اصول شریعت میں یہ ثابت شدہ ہے۔

فصل

جاننا چاہیئے کہ جو حرج مکلف سے اٹھالیا گیا ہے اس کی دو وجہیں ہیں۔

<u>پہلی وجہ</u>۔ راستے سے کٹ جانے، عبادت سے نفرت اور تکلیف سے ناپسندیدگی کا خوف ہے اور یہ سب باتیں جسم، عقل، مال یا حال میں بگاڑ واقع ہونے کے خوف کے معنی کے تحت منظم ہوجاتی ہیں۔

<u>دوسری وجہ</u> انسان سے متعلقہ مختلف قسم کے کاموں میں مزاحمت کی بنا پر ان کاموں کے پوری

لے یعنی دوسری صورت انہی دونوں قسموں سمیت۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ جانتا ہو یا گمان کرتا ہو کہ دوران عمل اس کی جان یا عقل میں بگاڑ واقع نہ ہو گا الخ اور مؤلف کا قول: ویتنظم تحت ھذا المعنی الخوف من ادخال انفساد علیہ فی جسمہ او عقلہ (اور اس کے جسم یا اس کی عقل میں فساد واقع ہونے سے خوف کے اس معنی کے تحت یہ سب باتیں منظم ہو جاتی ہیں) اس قسم کے اصل موضوع کے منافی نہیں۔ کیونکہ بغیر علم باطن کے اس بگاڑ کے واقع ہونے سے ان باتوں کا یا تقصیر کا خوف الخ اس صورت کو مؤلف نے سابقہ فصل میں دو صورتوں میں سے پہلی صورت قرار دیا اور اس فصل میں رفع کی دو صورتوں میں سے پہلی صورت قرار دیا ہے جو الخوف من الانقطاع (کٹ جانے کا خوف) ہے الخ اور عنقریب بعد والی فصل میں دوسری صورت کی تفصیل آرہی ہے اور وہ مزاحمت کے وقت تقصیر کا خوف ہے الخ اور یہ اس مقام پر نظر کے اعتبار سے ہے۔ اور عنقریب ہم اس مسئلہ کے آخر میں اس کام پر عمومی طور پر مؤلف کا مناقشہ دیکھیں گے۔

طرح سرانجام نہ پانے کا خوف ہے۔ جیسے اپنے اہل وعیال کی گزران بسبب کوئی دوسری تکلیف راہ میں آپڑتی ہے تو یہ مصروفیت بسااوقات بعض اعمال سے توجہ ہٹادیتی اور مکلف کو دوسرے کاموں سے منقطع کردیتی ہے اور ممکن ہے کہ استقصائے بحث میں مبالغہ کے طور پر اس کا مقصود دونوں اطراف پر محمول کرنا ہو تو وہ دونوں سے منقطع ہو جائے گا۔

پہلی صورت کی بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ مبارک شریعت بنائی ہی ایسی ہے جو یکطرفہ فیاضی اور سہولت والی ہے۔ جس کے ذریعہ خلقت کے دلوں کی[1] حفاظت کی اور ان کے لئے اس کو پسند فرمایا: پھر اگر لوگ فیاضی اور سہولت کے خلاف عمل کریں گے تو انہیں ایسی تکلیف پیش آئے گی جو ہر گز ان اعمال کے لئے نہ تھی۔ کیا آپ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی طرف نہیں دیکھتے:۔

وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ فِيْكُمْ رَسُوْلَ اللّٰهِ	اور جان لو کہ تم میں اللہ کا رسول موجود ہے
لَوْ يُطِيْعُكُمْ فِيْ كَثِيْرٍ مِّنَ الْاَمْرِ لَعَنِتُّمْ	اگر وہ اکثر امور میں تمہارے پیچھے لگ جائے
(الی آخر) (۴۹/۷)	تو تم مشکل میں پڑجاؤ (تا آخر)

یہ آیت خبر دیتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے آسانی اور سہولت کے ساتھ ایمان کو پسند کیا ہے اور اسے ہمارے دلوں میں زینت دی ہے اور اس پر جزا کا سچا وعدہ کیا ہے۔ اور حدیث میں ہے۔

عَلَيْكُمْ مِنَ الْاَعْمَالِ مَا تُطِيْقُوْنَ فَاِنَّ اللّٰهَ لَا يَمَلُّ حَتّٰى تَمَلُّوْا۔	تمہیں اتنا ہی عمل کرنا چاہیئے جتنی تم میں طاقت ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اس وقت تک اجر دینے سے، سیر نہیں ہوتا جب تک کہ تم عمل کرنے سے اکتا جاؤ۔

اور قیام رمضان (نماز تراویح) والی حدیث میں ہے۔

فَاِنَّهٗ لَمْ يَخْفَ عَلَيَّ شَاْنُكُمْ، وَلٰكِنْ خَشِيْتُ اَنْ تُفْرَضَ عَلَيْكُمْ صَلَاةُ اللَّيْلِ فَتَعْجِزُوْا عَنْهَا[2]	تمہارا حال مجھ سے پوشیدہ نہیں۔ لیکن میں ڈرا کہ اگر تم پر رات کی نماز فرض کر دی جائے تو تم اس سے عاجز ہو جاؤ گے۔

[1] یعنی شریعت کی تکالیف سے نفرت ہے۔

[2] مسلم کی روایات میں سے ایک اس لفظ سے (ولکنی ا لخ) ہے

اور حولاء بنت تویت کی حدیث میں ہے۔ جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسے کہا یہ حولاء بنت تویت ہے۔ لوگ گمان کرتے ہیں کہ وہ رات بھر نہیں سوتی" اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لَا تَنَامُ اللَّيْلَ؟ خُذُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ فَوَاللّٰهِ لَا يَسْأَمُ اللّٰهُ حَتّٰى تَسْأَمُوا۔

کیا تو رات بھر سوتی نہیں؟ اتنا ہی عمل کرو جتنی تم طاقت رکھتے ہو۔ خدا کی قسم اللہ (اجر دیتے دیتے) نہیں اکتاتا تاآنکہ تم (عمل کرتے کرتے) اکتا جاتے ہو۔

اور حضرت انس کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد نبوی میں داخل ہوئے دو ستونوں کے درمیان ایک رسی کھنچی ہوئی تھی۔ آپؐ نے فرمایا " یہ کیا ہے"؟ لوگوں نے بتلایا کہ یہ (ام المومنین) حضرت زینب رضی اللہ عنہا کی رسی ہے کہ نماز پڑھتے پڑھتے انہیں سستی یا کمزوری ہو جائے تو اس کا سہارا لے سکیں۔ آپ نے فرمایا:

حُلُّوهُ لِيُصَلِّ أَحَدُكُمْ نَشَاطَهُ، فَإِذَا كَسِلَ أَوْ فَتَرَ قَعَدَ۔[1]

اس رسی کو کھول دو۔ تم میں سے ہر ایک کو چاق و چوبند رہ کر نماز ادا کرنا چاہیئے۔ پھر جب گرانی یا کمزوری واقع ہونے لگے تو بیٹھ جائے۔

اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ والی حدیث میں ہے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا:

أَفَتَّانٌ أَنْتَ يَا مُعَاذُ (اے معاذ تو لوگوں کو فتنہ میں مبتلا کرنا چاہتا ہے) جب انہوں نے امامت کراتے ہوئے نماز کو لمبا کر دیا تھا۔ پھر آپ نے فرمایا:

إِنَّ مِنْكُمْ مُنَفِّرِينَ۔ فَأَيُّكُمْ مَا صَلّٰى بِالنَّاسِ فَلْيَتَجَوَّزْ فَإِنَّ فِيهِمُ

تم میں سے کچھ لوگ نفرت پیدا کرنے والے ہیں۔ تم سے جو بھی لوگوں کی امامت کرائے

---

[1] اسے بخاری، ابوداؤد اور نسائی نے روایت میں سے یہ ایک ہے جو یوں ہے۔

الضَّعِيْفَ وَالْكَبِيْرَ وَذَا الْحَاجَةِ[1] — تو نماز لمبی نہ کرے۔ کیونکہ مقتدیوں میں کمزور بھی ہوتے ہیں بوڑھے بھی اور کام کاج والے بھی۔

آپ نے رحم کے طور پر وصلی روزوں سے بھی لوگوں کو منع فرمایا اور نذر سے بھی اور فرمایا۔

اِنَّ اللّٰہَ یَسْتَخْرِجُ بِہٖ مِنَ الْبَخِیْلِ فَاِنَّہٗ لَا یُغْنِیْ مِنْ قَدَرِ اللّٰہِ شَیْئًا اَوْ کَمَا قَالَ۔[2] — اللہ تعالیٰ نذر کے بہانے بخیل سے مال نکال لیتا ہے جو اللہ کی تقدیر کے مقابلہ میں اس کے کچھ کام نہیں آتا۔ یا جو الفاظ آپ نے ادا فرمائے۔

لیکن یہ سب کچھ مدلل اور معنی کے لحاظ سے معقول ہے۔ جیسا کہ پہلے اکتاہٹ، ملال، عجز طاعت سے نفرت اور کراہٹ کے متعلق گزر چکا ہے۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اِنَّ ھٰذَا الدِّیْنَ مَتِیْنٌ فَاَوْغِلُوْا فِیْہِ بِرِفْقٍ وَلَا تُبَغِّضُوْا اِلٰی اَنْفُسِکُمْ عِبَادَۃَ اللّٰہِ فَاِنَّ الْمُنْبَتَّ لَا اَرْضًا قَطَعَ وَلَا ظَھْرًا اَبْقٰی[3] — یہ دین متین ہے۔ اس میں نرمی سے داخل ہو اور اللہ کی عبادت کے لیے اپنے دل میں نفرت پیدا نہ کرو۔ کیونکہ لوگوں سے کٹ جانے والے نے نہ تو اپنا سفر طے کیا اور نہ سواری پر رحم کھایا۔

---

[1] اس کے قریب قریب روایات میں مسلم کی روایات میں سے ایک یہ ہے جو یوں ہے۔

لا تنذروا فان النذر لا یغنی من القدر شیئا وانما یستخرج بہ من البخیل۔ — نذریں نہ مانا کرو۔ کیونکہ نذر تقدیر میں کچھ کام نہیں آتی اس سے تو صرف اللہ تعالیٰ بخیل سے مال نکال لیتا ہے۔

[2] اس حدیث کو احیاء العلوم میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا۔

ان ھذا الدین المتین فاوغل فیہ برفق ولا تبغض الی نفسک عبادۃ اللہ فان المنبت لا ارضاً قطع ولا ظھراً ابقی۔ — یہ مضبوط دین ہے۔ اس میں نرمی اختیار کرتے ہوئے مشغول ہو اور اللہ کی عبادت سے اپنے دل میں نفرت پیدا نہ کر۔ کیونکہ لوگوں سے کٹ جانے والے نے نہ اپنا سفر طے کیا اور نہ ہی سواری پر رحم کھایا۔

[3] عراقی کہتے ہیں کہ احمد نے اس حدیث کو انسؓ سے اور بیہقی نے جابرؓ سے روایت کیا

اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو جو وصلی روزے سے منع فرمایا تو یہ ان کے لیے از راہ رحمت تھا۔ صحابہ رضی کہنے لگے "آپ تو وصل کرتے ہیں۔ تو آپ نے فرمایا:

اِنِّیْ لَسْتُ كَهَيْئَتِكُمْ اِنِّیْ اَبِيْتُ يُطْعِمُنِیْ رَبِّیْ وَيَسْقِيْنِیْ ۔	میری ہیئت تم جیسی نہیں۔ میں اس حال میں رات گزارتا ہوں کہ میرا پروردگار مجھے کھلاتا بھی ہے اور پلاتا بھی۔

ان سب احادیث کا ماحصل یہ ہے کہ اس معنی میں نہی کے لیے معقول وجہ ہے جو شارع کا مقصود ہے۔ جب یہ صورت ہو تو نہی اسی وجہ کے ساتھ، خواہ ایجابی ہو یا سلبی، گھومتی ہے۔ لہٰذا جب کسی کو ایسی وجہ معلوم ہو جائے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بتلائی تھی تو نہی متوجہ ہوتی ہے اور بات سوجھ جاتی ہے۔ اگر ایسی کوئی بات معلوم نہ ہو تو نہی مفقود ہو گی۔ گویا اس میدان میں لوگوں کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم - اپنے آپ کو عمل میں داخل کرنے کے سبب بر خلاف عادت زائد مشقت اسے حاصل ہو جو اس عمل میں اثر انداز ہو یا اس عمل کے علاوہ کہیں فساد پیدا ہوتا ہو یا بے چینی اور ملال پیدا ہو، یا اس کام کے کرنے سے چستی نہ رہے جیسا کہ اکثر مکلفین ایسے ہی ہوتے ہیں۔ جن اعمال میں ایسی باتیں ہوں تو ایسے مکلفین کو ان کا ارتکاب نہ کرنا چاہیے۔ بلکہ شرعی طریقہ کے مطابق ایسے کاموں میں رخصتوں کو قبول کر لینا چاہیے جن کا ترک کرنا جائز نہیں۔ اور اگر وہ کام ایسے کاموں سے ہو جنہیں ترک کیا جا سکتا ہے تو اسے ترک کر دے اور یہ (رخصت قبول کرنا یا ترک) اصل وجہ کے مطابق ہونا چاہیئے۔ اور اس کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔

لَا يَقْضِی الْقَاضِیْ وَهُوَ غَضْبَانُ [1]	قاضی غصہ کی حالت میں ہو تو فیصلہ نہ کرے۔

نیز آپ نے فرمایا:

اِنَّ لِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِاَهْلِكَ	بلا شبہ تیرے نفس کا تجھ پر حق ہے اور تیری بیوی

---

[1] اسے تیسیر میں شیخین اور ترمذی سے ان الفاظ سے ذکر کیا۔ اِنِّیْ لَسْتُ مِثْلَكُمْ اِنِّیْ اَظَلُّ يُطْعِمُنِیْ رَبِّیْ وَيَسْقِيْنِیْ (میں تمہاری مثل نہیں۔ میں ایسے رہتا ہوں کہ میرا رب مجھے کھلاتا بھی ہے اور پلاتا بھی۔

عليكَ حقاً . کا بھی تجھ پر حق ہے۔

اور وہ کام جس کا اشارہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی طرف کیا جب کہ آپ کو یہ خبر پہنچی کہ حضرت عبد اللہ ہمیشہ روزہ رکھتے ہیں۔ اور حضرت عبد اللہ اپنی کبر سنی کے بعد کہا کرتے تھے "کاش! میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رخصت قبول کر لیتا۔

دوسری قسم: مکلف کی حالت یہ ہو کہ اس پر ایسا ملال یا گرانباری داخل نہ ہو۔ اسے ایسی برداشت ہو جو مشقت سے بھی سخت ہو، یا اس قدر تیز ہو جس سے دشواری سہل ہو جائے، یا جب تک اسے عمل سے کچھ محبت رہے یا ایسی ہو کہ اسے اس کام میں لذت حاصل ہو یہاں تک کہ جو چیز دوسروں کے لیے بوجھل ہو اس کے لیے ہلکی ہو اور مشقت اس کے حق میں مشقت ہی نہ رہے۔ بلکہ عمل کی کثرت اور دشواری سے اس کے لیے نور اور راحت میں اضافہ ہو، یا وہ اس کام میں اپنی یا کسی دوسرے کی طرف سے ان تشویشناک باتوں کی تاثیر سے محفوظ کیا گیا ہو۔ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔

اَرِحْنَا يَا بِلَال [۱] — اے بلال! ہمیں (نماز کے لیے اذان کہہ کر) راحت پہنچاؤ۔

اور حدیث میں ہے۔ (آپ نے فرمایا)۔

حُبِّبَ اِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلٰثٌ قَالَ وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِيْ فِی الصَّلٰوةِ [۲] — تمہاری دنیا سے مجھے تین چیزوں کی محبت دی گئی ہے۔ فرمایا۔ اور میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں رکھی گئی ہے۔

اور نماز میں قیام لمبا ہونے کی وجہ سے آپ کے پاؤں متورم ہو جاتے، اس وقت آپ فرماتے۔

---

[۱] قم يا بلال فارحنا بها: اے بلال اٹھو اور ہمیں اذان سے راحت پہنچاؤ۔ تیسیر میں ابوداؤد سے اسی طرح مذکور ہے اور قرافی نے احیاء العلوم کی احادیث کی تخریج کرتے ہوئے یہ الفاظ بتلائے ہوئے ہیں ارحمنا بها یا بلال دارقطنی نے اسے حدیث بلال رض کی علتوں میں روایت کیا ہے۔

[۲] تیسیر میں نسائی سے ان الفاظ سے نکالا حُبِّبَ اِلَيَّ النِّسَاءُ وَالطِّيْبُ الخ ترجمہ میں عورتوں اور خوشبو..... کی محبت رکھی گئی ہے، اور اسے الجامع الصغیر میں احمد، نسائی، حاکم اور بیہقی سے بدیں الفاظ نکالا حبب الی من دنیکم اور ان دونوں روایتوں میں ثلاث (تین) کا لفظ نہیں ہے اور ثلاث والی روایت میں طعن کیا گیا ہے۔ مناوی نے اپنی کتاب المجموع الفائق میں وہی کچھ کہا ہے جو حافظ ولی عراقی نے کہا کہ: اس حدیث میں جو ثلاث کے لفظ کی زیادتی زبانوں (بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۷۶ پر)

اَفَلَا اَکُوْنَ عَبْدًا شَکُوْرًا ؎۱ کیا میں شکر گزار بندہ نہ ہوں؟

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ اگر آپ خوش ہوں یا غصہ میں ہوں تو کیا دونوں صورتوں میں آپ کے احکام ہمارے لیے واجب الاتباع ہیں؟ فرمایا "ہاں" ؎۲ جب کہ ہمارے حق میں آپ یوں فرمارہے ہیں۔

لَا یَقْضِی الْقَاضِیْ وَھُوَ غَضْبَانُ ؎۳ قاضی غصہ کی حالت میں فیصلہ نہ کرے۔

اور یہ بات اگرچہ آپ کے ساتھ خاص تھی تاہم دلیل صحیح ہے۔ اور اس معنی میں عمل کرتے ہوئے مشقت برداشت کرتے رہنا اور ان پر ہمیشہ صبر کرنا بہت سی روایات میں آیا ہے۔

اس سلسلہ میں جو کچھ صحابہ، تابعین اور تبع وغیرہم کے بارے میں روایات ہیں وہی ثبوت کے لیے کافی ہیں ان میں سے وہ بھی ہیں جو علم، حدیث پر عمل کرنے اور اجتہاد کے بعد اقتداء کرنے میں مشہور ہیں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) پر مشہور ہوگئی ہے کتب حدیث میں اس کی کوئی اصل نہیں اور یہ معنی کے لیے مفسدہ ہے اور ابن حجر نے کشاف کی احادیث کی تخریج میں کہا ہے کہ اس حدیث میں مختلف طرق میں ثلاث کا لفظ نہیں اور اس کی زیادتی معنی میں بگاڑ پیدا کرتی ہے کیونکہ ابن فورک نے اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے ایک جزء کو ثابت کیا ہے اور توجیہ کی اور بہت لمبا کیا ہے۔ اسی طرح غزالی نے اس حدیث کو احیاء العلوم میں دو مقامات پر ذکر کیا ہے۔

؎۱ مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے روایات ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں کھڑے ہوتے تو آپ کے پاؤں سوج جاتے۔ لوگوں نے آپ سے کہا: آپ کے تو اللہ نے اگلے اور پچھلے سب گناہ معاف کر دیے ہیں۔ فرمایا: کیا میں شکر گزار بندہ نہ بنوں؟ اسے تیسیر میں ابوداؤد کے سوا پانچوں نے نکالا۔

؎۲ قاضی ایاض الشفاء کے متن میں اور عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث میں کہا ہے: "میں نے کہا اے اللہ کے رسول! میں جو کچھ آپ سے سنوں لکھ لیا کروں۔ فرمایا جو کچھ مجھ سے سنو اسے لکھ لو۔ میں نے کہا: خواہ آپ خوش ہوں یا غصہ میں؟ فرمایا ہاں لاانقول فی ذلك الاحقا (شریعت کے بارے میں حق ہی کہتا ہوں؟) ملا علی نے اس کی شرح کرتے ہوئے کہا کہ اسے احمد، ابوداؤد اور حاکم نے روایت کیا اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔

؎۳ مخفی نہ رہے کہ مذکورہ احادیث میں دوسری قسم کی ہر سہ انواع کی پوری پوری مثالیں دی گئی ہیں۔ اور ان سب میں یہ لحاظ رکھا گیا ہے کہ ان میں علم باطن نہیں کہ وہ اس کے نفس پر داخل ہو کر بگاڑ کا سبب بنے۔

اگرچہ کبھی اس کا ماحصل یہ ہوتا ہے گویا وہ تینوں اقسام میں سے ایک ہے جس کی طرف احادیث اشارہ کر رہی ہیں۔

جیسے حضرت عمرؓ عثمانؓ، ابو موسیٰ اشعریؓ، سعید بن عامرؓ عبداللہ بن زبیرؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں اور تابعین میں سے جیسے عامر بن عبد قیسؒ، ادیسؒ، مسروقؒ سعید بن المسیب، اسود بن یزید ربیع بن خثیم عروہ بن زبیرؓ، اور کمیر بن عبدالرحمٰن راہب قریش، منصور بن زاذان، یزید بن ہارون ہشیم زر بن حبیش ابو عبدالرحمٰن سلمیؒ اور ان کے سوا اور بھی بہت ہیں جن کی فہرست طویل ہے۔ اور یہ لوگ سنت کے متبع اور بہر طور اس کے محافظ تھے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بارے میں مذکور ہے کہ جب وہ عشا کی نماز ادا کرتے تو وتر کی ایک رکعت میں پورا قرآن پڑھ لیتے تھے۔ اور ان میں سے بہت سے لوگ ایسے ہیں جنہوں نے کئی کئی سال عشاء کے وضو سے صبح کی نماز پڑھی، اور کئی کئی سال تک متواتر روزے رکھے۔ اور روایت ہے کہ عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن زبیر دونوں وصلی روزے رکھا کرتے تھے اور امام مالکؒ نے ہمیشہ روزہ رکھنے کو جائز قرار دیا ہے اور اویس قرنی رات کو نماز میں کھڑے ہوتے حتیٰ کہ صبح ہو جاتی اور کہتے: مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ اللہ کے کچھ بندے ایسے بھی ہیں جو ہمیشہ سجدہ میں پڑے رہتے ہیں۔ اور عبداللہ بن زبیرؓ کے متعلق بھی ایسی باتیں مروی ہیں۔ اور اسود بن یزید روزہ اور عبادت میں انتہائی کوشش کرتے تھے حتیٰ کہ آپ کا جسم سبز اور زرد ہو گیا تھا۔ انہیں علقمہ کہتے: تجھ پر افسوس! اپنے اس جسم کو کیوں دکھ دیتا ہے؟ تو کہتے کہ: معاملہ بہت بڑا ہے۔ اور ابن سیرین سے روایت ہے کہ مسروق کی بیوی کہا کرتی کہ: مسروق اتنی دیر نماز میں قیام کرتے کہ پاؤں سوج جاتے۔ بسا اوقات میں اس کے پیچھے رونے بیٹھ جاتی کیونکہ میں وہ کچھ دیکھتی تھی جو وہ اپنی جان سے کرتا تھا؛ اور شعبی کہتے ہیں کہ ایک سخت گرمی کے دن مسروق پر غشی طاری ہو گئی جب کہ وہ روزہ سے تھے۔ انہیں ان کی بیٹی نے کہا: "روزہ چھوڑ دیجئے" مسروق کہنے لگے: تم میرے متعلق کیا ارادہ رکھتی ہو؟ کہنے لگی: نرمی کا، مسروق کہنے لگے: پیاری بیٹی! میں بھی اپنے آپ کے لیے اس دن نرمی کا طالب ہوں جس کی مقدار پچاس ہزار سال ہے۔

ایسی تمام حکایات اولین مسلمانوں کے اعمال شاقہ سے تعلق رکھتی ہیں جن کی صرف وہی لوگ طاقت رکھتے ہیں جن پر اللہ تعالیٰ انہیں آسان بنا دے اور ان کی طرف متوجہ ہونے پر آمادہ ہوں۔ یہ لوگ سنت کے مخالف نہیں تھے بلکہ سابقین میں شمار ہوتے ہیں، اللہ ہمیں بھی ان سے بنا دے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ عمل شاقہ سے نہی کی علت ان میں مفقود تھی۔ گویا ان کے حق میں نہی پیدا ہی نہیں ہوتی۔ جیسے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "غصہ کی حالت میں قاضی فیصلہ نہ کرے"۔ تو اس نہی کی وجہ اور علت فکری اضطراب ہے جو دلائل کی تکمیل تک پہنچنے میں آڑے آتا ہے اور غصہ ختم ہونے پر وہ بھی ختم ہو جاتا ہے

حتی کہ معمولی غصہ، جو تشویش پیدا نہ کرے کی موجودگی بھی فیصلہ کرنے میں رکاوٹ پیدا کرنے والی ہوتی ہے۔

گویا پہلی قسم میں ان لوگوں کی حالت بیان ہوئی ہے جو عہد اسلام اور عقد ایمان کے حکم کے مطابق بغیر کسی اضافہ کے عمل کرتے ہیں اور دوسری قسم ان لوگوں کی حالت سے متعلق ہے جو خوف، امید یا محبت کے غلبہ کے حکم کے مطابق عمل کرتے ہیں گویا خوف ایک ہانکنے والا کوڑا، امید تند و تیز قائد اور محبت جوشیلی بار بردار ہوتی ہے لہٰذا خائف مشقت کے باوجود عمل کرتا ہے۔ حالانکہ خوف بذات خود تکلیف دہ چیز ہے۔ وہ صبر پر ابھارتا ہے۔ حتی کہ مشقت والی چیز آسان ہوجاتی ہے۔ امید رکھنے والا بھی مشقت کے باوجود عمل کرتا ہے۔ اس کی راحت اس وقت تک پوری نہیں ہوتی جب تک کہ امید تھکاوٹ پر صبر کرنے پر آمادہ نہ کرے۔ اور محبت کرنے والا اپنی محبوب چیز کے لیے شوق سے اپنی تمام تر کوششیں صرف کرکے عمل کرتا ہے تو اس پر دشواری آسان ہوجاتی ہے اور دور کی چیز اس کے نزدیک ہو جاتی ہے۔ وہ اپنی قوتیں فنا کر دیتا ہے اور نہیں دیکھتا کہ وہ محبت کا عہد پورا کر رہا ہے اور نعمت کا شکر ادا کر رہا ہے۔ اور جان کھپا دیتا ہے اور نہیں دیکھتا۔ وہ اپنی خواہش پوری کر رہا ہوتا ہے۔ جان، عقل یا مال کے خوف کا بھی یہی حال ہے کہ وہ اسی لیے عمل سے پیدا ہونے والے نتیجہ سے باز رکھتا ہے اگر وہ انسان کے اختیار کی بات ہو۔ اور اگر لازمی ہو تو اس میں اسے رخصت دی گئی ہے حتی کہ [illegible] مشقت میں حاصل نہیں ہوتی کیونکہ اس میں نفس کی بے چینی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا۔

لیکن کیا حاصل عمل، جب کہ حالت یہ ہو، قابل جزا ہے یا نہیں جب کہ اسے اپنی جان، یا اعضا میں سے کسی عضو یا عقل کے تلف ہو جانے کا خوف ہو؟

یہ معاملہ قابل غور ہے جس میں "دار مغصوبہ میں نماز" کے قاعدہ کے مطابق حقیقت امر پر روشنی پڑ سکتی ہے۔ اور امام مالک و امام شافعی سے یہی منقول ہے کہ اگر جان تلف ہونے کا خطرہ ہو تو روزہ رکھنا منع ہے۔ اور اگر روزہ رکھے تو اس کی جزا نہیں ملے گی۔ طہارت کے وقت بھی اگر مرض بڑھنے یا مال کے ضیاع کا خوف ہو تو وضو کے بجائے تیمم کرنا منقول ہے اور اس ممانعت پر ثبوت اللہ تعالیٰ کا قول ولا تقتلوا انفسکم (۴: ۲۹) (اور اپنی جانوں کو قتل نہ کرو) ہے۔ تو جب ان چیزوں اور ان سے ملتی جلتی چیزوں سے خوف کی وجہ سے منع کیا گیا ہے تو اس لیے نہیں کہ نفس ان عبادات کو بجا نہیں لاتے تو یہ دونوں باہم متضاد ہو گئیں۔ گویا شریعت نے اپنی سخت مشقت مسلط کرنے کی ممانعت منقول جو نماز سے خصوصیت خالی ہو اور نماز کا حکم منقول جب کہ وہ مشقت سے خالی ہو تو یہ بات دو اقوال

والی ہو گئی ہے[1]

علاوہ ازیں اس میں ایک دوسرے قاعدہ کی روسے بھی غور کیا جا سکتا ہے، جو یہ ہے کہ کہا جائے ۔کیا شارع کا مشقت اٹھانے کا قصد اس لیے تھا کہ وہ اللہ کا حق ہے ؟ یا اس لیے تھا کہ وہ بندے کا حق ہے ؟ اگر ہم یہ کہیں کہ اللہ کا حق ہے تو شارع کی منشا کے مطابق ممانعت ہونا چاہیے کیونکہ دین سے حرج کو اٹھا لیا گیا ہے ۔اور حرج والے کام کرنا اس رفع حرج کے خلاف ہے ۔اور اگر ہم یہ کہیں کہ وہ بندے کا حق ہے اور بندہ جب خود اپنے پروردگار کے لیے اپنے حظ کے مقابلہ میں فیاضی اختیار کرتا ہے تو ایسی عبادت درست ہو گی اور اس میں ممانعت کا سوال پیدا نہیں ہو گا۔

اور درج ذیل امور اس دوسری بات کے راجح ہونے کا ثبوت ہیں ۔

ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا قول ولا تقتلوا انفسکم ۴/۲۹ (اور اپنی جانوں کو قتل نہ کرو) ہے ۔یہ آیت بندوں سے نرمی کے پہلو پر اشارتاً دلالت کرتی ہے ۔کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ۔

اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيْماً (۴/۲۹) اللہ تعالیٰ تم پر رحم کرنے والا ہے ۔

یہ آیت لوگوں سے حرج کو اٹھانے کی طرف اشارہ کر رہی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ بندوں سے بہت نرمی برتنے والا ہے ۔

نیز ارشاد باری ہے ۔

وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ ۔ (۲۱/۱۰۷) اور ہم نے آپ کو سب جہان والوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے ۔

اور ایسی ہی دوسری آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ شریعت بندوں کے مصالح کے لیے وضع کی گئی ہے ۔

اور ان میں سے ایک وہ دلائل ہیں جو رفع حرج اور آسانی کے ارادہ سے متعلق پہلے گزر چکے ہیں ۔کیونکہ نہی کا سوال تو اس وقت پیدا ہوتا ہے جب حرج اور تنگی لازمی ہو ۔تو جب بعض لوگوں

---

[1] یعنی جیسے دار مغصوبہ میں نماز جیسا کہ مؤلف نے کیا ہے ؛ کیونکہ امر اور نہی دونوں اس عمل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور ان کا الگ الگ ہونا ممکن ہوتا ہے اور ان میں یہ اختلاف اس وقت تک چلتا رہے گا جب تک کہ یہ ایک دوسرے کو لازم نہ ہوں ۔جیسا کہ مذکورہ نماز کا مسئلہ ہے ۔

کے لیے بالنسبت اس کی کا اٹھنا ضروری ہوا تو نہی اٹھ گئی۔ اور جو بات ہمارے مسئلہ کو خاص بناتی ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام ہے جس سے آپ کے پاؤں پھٹ جاتے یا متورم ہو جاتے تھے۔ اور جب عبادت اس حد تک پہنچ جائے تو اس میں لازماً مشقت ہوتی ہے لیکن اللہ کی اطاعت میں کڑواہٹ ہے جو محبت کرنے والوں کے لیے میٹھی ہوتی ہے اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جو ان محبت کرنے والوں کے امام ہیں۔ اسی طرح سلف سے یہ بھی منقول ہے کہ وہ اس قدر روئے کہ ان کی آنکھوں سے بینائی جاتی رہی۔ حسن بن عرفہ کہتے ہیں: میں نے یزید بن ہارون کو واسط میں دیکھا اور ان کی دونوں آنکھیں لوگوں سے زیادہ خوبصورت تھیں۔ پھر میں نے انہیں ایک آنکھ والا دیکھا۔ پھر دیکھا کہ ان کی دونوں آنکھیں جاتی رہیں میں نے ان سے پوچھا: اے ابو خالد! تمہاری خوبصورت آنکھوں کو کیا ہو گیا؟ کہنے لگے "سحر کی آہ و بکا انہیں بہا لے گئی۔ اور سلف صالحین کے مطلق مشقت کو برداشت کرنے سے متعلق جو پہلے گزر چکا ہے وہ اس مفہوم کی تائید کرتا ہے۔ تو اب صورت حال یہ ہوئی کہ جو شخص اللہ کے حق کے پہلو کو غالب کرتا ہے تو اسے ہرگز مشقت اور حرج میں نہ پڑنا چاہیئے اور جو بندے کے حق کو غالب کرتا ہے تو اس کے لیے علی الاطلاق ایسی ممانعت نہیں بلکہ اسے اس کے اپنے اختیار پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

فصل

دوسری صورت: بلاشبہ مکلف سے شرعی اعمال و وظائف لازماً مطلوب ہیں جن سے کوئی مفر نہیں تاکہ اس طرح بندہ حق تعالیٰ کا حق قائم رکھ سکے۔ پھر جب وہ کسی مشقت والے کام میں مشغول ہوتا ہے تو بسا اوقات دوسرے کاموں میں سے الگ کر دیتا ہے بالخصوص دوسروں کے حقوق جو اس سے متعلق ہوتے ہیں گویا اس کی عبادت یا عمل جس میں وہ داخل ہوتا ہے اسے اس چیز سے الگ کر دیتی ہے جس کا اسے اللہ نے مکلف بنایا ہے۔ پھر وہ اس میں کوتاہی کرتا ہے تو عذر نہ ہونے کی بنا پر قابل ملامت بن جاتا ہے۔ جب کہ اس سے مراد ان تمام احکام کو اس طریق پر برقرار رکھنا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی رہ نہ جائے لیکن اس کے اپنے احوال کی وجہ سے ایسی صورت بن نہیں

سکتی۔

امام بخاری نے ابو جحیفہ سے ذکر کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمان رض اور ابوالدرداء رض کو بھائی بھائی بنایا۔ ایک دفعہ سلمان رض ابوالدرداء رض کے ہاں ملنے گئے تو ام درداء رض کو دیکھا جو ابوالدرداء کی بناؤ سنگھار سے عاری بیوی تھی۔ حضرت سلمان رض سے اسے پوچھا، کس حال میں ہو۔ کہنے لگی: "تمہارے بھائی ابوالدرداء کو دنیا سے کچھ حاجت نہیں۔" پھر ابوالدرداء آئے اور سلمان کے لیے کھانا تیار کیا اور کہنے لگے: آپ کھائیے میں تو روزے سے ہوں۔ سلمان رض کہنے لگے: میں تو اس وقت تک کھانا نہ کھاؤں گا جب تک تم نہ کھاؤ گے تو ابوالدرداء نے کھانا کھا لیا۔ جب رات ہوئی تو ابوالدرداء نماز کے لیے کھڑے ہونے لگے اور سلمان رض سے کہا، تم سو جاؤ چنانچہ وہ سو گئے۔ پھر نماز کے لیے کھڑے ہونے تو کہا: آپ سو جائیے۔ جب آخر رات ہو گئی تو حضرت ابوالدرداء رض نے حضرت سلمان رض سے کہا: اب اٹھو تاکہ ہم نماز ادا کریں۔[۱] حضرت سلمان رض نے حضرت ابوالدرداء رض کو کہا: بلا شبہ تیرے پروردگار کا تجھ پر حق ہے مگر تیری بیوی کا تجھ پر حق ہے۔ تو ہر حقدار کو اس کا حق ادا کرو۔" پھر حضرت ابوالدرداء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور یہ واقعہ ذکر کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سلمان نے سچ کہا ہے۔[۲]

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رض سے فرمایا: اَفَتَّانٌ اَنْتَ؟ اَوْفَاتِنٌ اَنْتَ (کیا تو لوگوں کو فتنہ میں مبتلا کرتا ہے؟) آپ نے تین بار یہی فرمایا پھر فرمایا: تو نے کیوں نہ نماز میں سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى، وَالشَّمْسِ وَضُحٰهَا اور وَاللَّيْلِ اِذَا يَغْشٰى جیسی سورتیں پڑھیں۔ تیرے پیچھے نماز ادا کرنے والے بوڑھے بھی ہوتے ہیں، کمزور بھی اور کام کاج والے بھی۔" اور اس بات کی شکایت کرنے والا ایک آدمی تھا جو پانی چھڑکانے والے اونٹ لیے جا رہا تھا کہ رات چھا گئی۔ اس نے حضرت معاذ کو نماز ادا کرتے دیکھا تو اپنے اونٹ چھوڑ دیے اور معاذ رض کی طرف آیا۔ تو حضرت معاذ رض نے سورہ بقرہ اور نساء پڑھی۔ تو وہ آدمی چلا گیا۔ اس روایت کو بخاری میں دیکھیے[۳] اسی طرح کی حدیث ہے۔

---

[۱] سیاق کا تقاضا غائب کے صیغہ سے فصلیا ہے لہٰذا روایت کی طرف مراجعت فرمائیے۔ اور جو روایت بخاری میں ہے وہ غائب کے الف کے ساتھ صلیا ہے۔ اور یہاں انہوں نے کسی دوسری روایت کا ذکر نہیں کیا۔

[۲] اس حدیث کا ٹکڑا جو ابوالدرداء اور سلمان سے متعلق ہے۔ اسے بخاری اور ترمذی نے روایت کیا۔

[۳] صحاح ستہ میں ترمذی کے سوا پانچوں نے افتان کے لفظ سے نکالا۔

کہ جب میں بچے کے رونے کی آواز سنتا ہوں تو نماز مختصر کر دیتا ہوں"۔ الحدیث لہ

اور محمد بن صالح سے بیان کیا جاتا ہے کہ وہ یکسو رہنے والوں کے معبدوں اور عبادت گزاروں کے مقامات میں داخل ہوئے تو انہوں نے ایک آدمی کو زور زور سے روتے دیکھا جس کی صبح کی نماز باجماعت محض اس لیے فوت ہو گئی تھی کہ اس کی رات کی نماز طویل ہو گئی تھی۔

علاوہ ازیں بعض دفعہ بر اعمال ایسے اعمال میں مشغول ہونیوالے کو جہاد وغیرہ سے عاجز بنا دیتے ہیں حالانکہ وہ مالی لحاظ سے جہاد میں شامل ہونے کے قابل ہوتا ہے اسی لیے داؤد علیہ السلام کے متعلق حدیث میں آیا ہے کہ:

كَانَ يَصُومُ يَوْمًا وَيفطر يوماً ولا ولا يَفِرُّ إذا لاقى ٢ـه — آپ ایک دن روزہ رکھتے اور ایک دن چھوڑتے اور جب دشمن سے مقابلہ پڑتا تو دوڑتے نہیں تھے۔

اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو کہا گیا کہ آپ روزے تھوڑے کیوں رکھتے ہیں؟ تو آپؓ نے کہا اس نے مجھے قرآن کی قرات سے ہٹا دیا اور قرآن کی قرات مجھے اس سے زیادہ پسند ہے۔

اسی طرح عیاض نے ابن وہب سے متعلق بیان کیا کہ انہوں نے قسم کھائی کہ عرفہ کے دن کبھی روزہ

لہ انی لادخل فی الصلوٰۃ وارید ان اطیلها، فاسمع بکاء الصبی فاتجوز فی صلاتی، لما اعلمه من وجد امه من بكائه۔ — میں نماز شروع کرتا ہوں اور اسے لمبا کرنے کا ارادہ کرتا ہوں تو جب میں کسی بچے کو روتا سنتا ہوں تو نماز مختصر کر دیتا ہوں کہ بچے کے رونے سے اس کی ماں پر کیا گزرتی ہے۔

اسے تیسیر میں ابو داؤد کے سوا پانچوں نے نکالا

٢ـه عبداللہ بن عمرو کی حدیث میں ہے کہ جب انہوں نے تا زیست دن کو روزہ رکھنے اور رات کو قیام کرنے کی قسم اٹھائی تو انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

فصم یوماً وافطر یوماً، فذلك صوم داؤد علیه السلام، وهو اعدل الصيام او افضل الصيام۔ — ایک دن روزہ رکھو اور ایک دن چھوڑ دو۔ یہ داؤد علیہ السلام کا روزہ ہے اور روزے کی سب سے موزوں یا افضل صورت ہے۔

اسے تیسیر میں ترمذی کے سوا پانچوں نے نکالا۔

نہ رکھیں گے۔ کیونکہ وہ ایک موقف میں روزہ رکھے ہوئے تھے اور یہ سخت گرم دن تھا۔ لہٰذا آپ کو سخت تکلیف ہوئی۔ وہ کہتے ہیں کہ لوگ تو رحمت کا انتظار کر رہے تھے اور یہ روزہ کھولنے کے وقت کا انتظار کر رہا تھا۔ اور امام مالکؒ نے ساری رات جاگنے کو ناپسند کیا اور کہا، غالباً ایسا آدمی صبح کو مغلوب ہو جاتا ہے اور بہتر روش تو اللہ کے رسول کی ہے۔ پھر کہا، جس شخص کی صبح کی نماز کو نقصان نہ پہنچے اس کے رات بھر قیام کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ اور اگر صبح ہو جائے اور وہ سو رہا ہو تو اسے ایسا کام نہ کرنا چاہیئے اور اگر اس وقت صرف درماندگی اور سستی ہو تو کوئی حرج نہیں۔ پھر جب عمل میں مشغول ہونے سے نہی کی علت واضح ہو گئی جو کہ وظائف کو چھوڑنے کا سبب بنتی ہے جیسے کہ وہ سستی، ترک اور عبادات سے نفرت کا سبب بنتی ہے۔ تو جب آپ علت کو پا لیں یا وہ متوقع ہو تو اس سے ممانعت ہوگی۔ اور اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہو تو اس میں مشغول ہونا اچھا ہے اور ساتھ بیان کردہ مشغولیت کے ساتھ مقررہ اعمال کے قیام کا سبب تو سب سے بہتر ہے جو خوف یا امید یا محبت کے غلبہ سے ممکن ہے۔

ایک شبہ اگر کہا جائے کہ: انسان کا ایسے عمل میں داخل اور مشغول ہونا۔ خواہ خوف لانے والا، امید تیز تر کرنے والی اور محبت ابھارنے والی ہو، مختلف قسم کی عبادات کو پوری طرح بجا لاتے ہوئے ممکن نہیں۔ اس کے لیے یہ آسان نہیں کہ وہ قائم اللیل بھی ہو، صائم النہار بھی اور اپنی بیوی سے صحبت کرنے والا ہو۔ اسی طرح مسلسل روزے رکھ کر۔ بال بچوں کے لئے کما کر ان کی پرورش کرنا یا جہاد کے کاموں کو پوری طرح بجا لانا ممکن نہیں۔ اسی طرح نماز پر ہمیشگی کرتے ہوئے بندوں کی مدد کرنا۔ مظلوموں کی فریاد رسی، لوگوں کی ضرورتیں پوری کرنا اور ایسے ہی دوسرے اعمال ممکن نہیں۔ بلکہ ان میں سے بہت سے اعمال ایسے ہیں جو ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ان میں اجتماع ممکن نہیں۔ اور کبھی ان میں تضاد تو نہیں ہوتا مگر ان میں سے ایک دوسرے پر اثر انداز ہو کر اس میں نقص پیدا کر دیتا ہے اور مکلف کو ایسے حقوق کے ٹکراؤ کا علم ہوتا ہے، وہ اس سے بے خبر نہیں ہوتا۔ پھر جب صورت حال یہ ہو تو یہ کیسے ممکن ہے کہ ان تمام حقوق کو یا ان میں سے اکثر کو قائم رکھا جائے اسی لیے حدیث میں آیا ہے۔

مَنْ يُشَادَّ هٰذَا الدِّيْنَ يَغْلِبُهُ [1]   جس شخص نے اس دین میں سختی برتی تو وہ

---

[1] غزالی نے احیاء العلوم میں یوں روایت کیا ہے۔

لا تشادوا هذا الدين فانه متين فمن يشاده يغلبه فلا تبغض الى نفسك   اس دین میں سختی نہ برتو کیونکہ وہ مضبوط ہے تو جو کوئی سختی برتے گا دین اس پر غالب آئے گا لہٰذا اللہ کی عبادت

(بقیہ صفحہ ۱۸۴ پر)

اسے مغلوب کر دے گا۔

علاوہ ازیں اگر ایسی بات ارباب احوال اور اپنے حظوظ سے دستبردار ہونے والوں میں تسلیم کر بھی لی جائے، تو ان اعمال کو برقرار رکھنے، ان میں کوشش اور ان کے لیے طلب کی کیا صورت ہوگی؟

جوابِ شبہ لوگوں کی دو قسمیں ہیں جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

پہلی قسم ارباب حظوظ ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو شرعاً اجازت دیے ہوئے حظوظ پورے وصول کرنا ضروری سمجھتے ہیں لیکن اس طور پر کہ ان سے واجب چیزوں میں خلل نہ پڑے، نہ ہی ان کے حظوظ کو نقصان پہنچے۔ پھر کبھی ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ رخصت کے مقامات پر ان لوگوں کا بالنسبت رخصت پر عمل نہ کرنا کسی مفسدہ میں ڈال دیتا ہے یا اس کے ایسا کرنے سے شرعاً مفاسد بڑھ جاتے ہیں اور مباح عادات کو چھوڑنا کبھی محرمات میں جا گراتا ہے۔ اسی طرح ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ مطلقاً حظوظ ہی کا خیال رکھنا عبودیت کے پھندے سے نکال دیتا ہے۔ کیونکہ بغیر کسی پابندی کے حظوظ ہی کا خیال رکھنے کا عادی شخص اپنے نفس سے شرع کی حکمت کو پرے ڈال دینے والا ہوتا ہے اور یہ بہت بڑا بگاڑ ہے۔ ایسے حظوظ کو طول دینے سے کا سلسلہ ختم کرنے کے لیے شریعتیں آئیں۔ جیسا کہ جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے انسان کے لیے مسخر ہے [۱]

گویا حق بات وہی ہے جو شریعت پیش کرتی ہے کہ ان دونوں قسم کے امور کو عدل کے ساتھ جمع کیا جائے۔ یعنی حظوظ سے اتنا ہی قبول کرے جس سے واجب میں خلل واقع نہ ہو اور جو حظوظ حرام

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

عبادۃ اللّٰہ۔ سے اپنے دلوں کو متنفر نہ بناؤ۔

اور جو عراقی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت بیان کی وہ یوں ہے جسے بخاری نے روایت کیا ہے۔

لَنْ یشادَّ ھذا الدین احد الا غلبہ۔ جو شخص بھی اس دین میں سختی برتے گا دین اس پر غالب آکے رہے گا۔

میں کہتا ہوں کہ میں نے مجمع الزوائد میں بریدہ اسلمیؓ سے جو حدیث دیکھی ہے اسے احمد نے روایت کیا اور اس کے رجال ثقہ ہیں اس کے آخر میں ہے: فانہ من یشاد ھذا الدین یغلبہ اور کتاب اسنی المطالب میں یوں ہے من یشاد ھذا الدین یغلبہ اسے عسکری وغیرہ نے روایت کیا اور بخاری میں یوں ہے۔ ان الدین یسر الخ۔

[۱] اور انسان کے حظوظ کا میدان ہے۔ لہٰذا مطلوب چیز اعتدال ہے تو جو چیزیں اللہ نے انسان کے لیے مہیا کر دی ہیں ان سے نہ محروم رہے اور نہ ہی طریل گنجائشیں پیدا کرے۔

کاموں کے ترک تک نہ لے جا سکیں انہیں ترک کر دے اور مندوب اور مکروہ کاموں کو توازن پر باقی رکھے : یعنی جن مستحب کاموں میں اس کا حظ ہے ان کی طرف رغبت کرے جیسے مثال کے طور پر نکاح۔ اور ایسے مکروہات سے باز رہے جن میں اس کا کوئی قریبی مفاد نہ ہو۔ جیسے مکروہ اوقات میں روزہ اور ایسے مستحبات کا خیال رکھے جن میں اس کا کچھ مفاد نہ ہو اور ایسے مکروہ کاموں میں بھی جن میں اس کا کوئی قریبی مفاد ہو۔ پھر اگر مستحبات[1] میں اس کے مفاد کا ترک کسی شرعاً مکروہ چیز کی طرف لے جائے یا اگر مندوب کا ترک ہی اجر کے لحاظ سے بڑا ہو تو اس کے لئے حظ کا استعمال اور مندوب کا ترک بہتر ہوگا۔ جیسے اپنی بیوی سے صحبت کا ترک اجنبی عورتوں کی طرف نظر بازی کی طرف لے جاتا ہے۔ جیسا کہ حدیث[2] میں اس پر تنبیہ ہے۔

اِذَا رَاٰی اَحَدُکُمْ اُمْرَاَۃً اَعْجَبَتْہُ الخ[3] — جب تم میں سے کوئی شخص ایسی عورت کو دیکھے جو اسے اچھی لگے۔

یہی حال عرفہ کے دن روزہ[4] چھوڑنے کا ہے یا اس لیے کہ قرآن کی قرات کے لیے اس میں قوت رہے اور حدیث میں ہے۔

اِنَّکُمْ قَدِ اسْتَقْبَلْتُمْ عَدُوَّکُمْ وَالْفِطْرُ اَقْوٰی لَکُمْ[5] — تم دشمن کے مقابلہ میں جا رہے ہو لہذا روزہ چھوڑ دینا ہی تمہارے لیے قوت بخش ہے۔

---

[1] یعنی اگر اس کے حظوظ میں سے کسی حظ کا ترک ایسے مندوب کے کرنے کی وجہ سے ہو جس میں اس کے لیے کوئی حظ نہ ہو تو وہ یا تو اسے کسی شرعاً مکروہ کام کی طرف لے جائے گا یا کسی دوسرے مندوب کے ترک کی طرف جو اس سے افضل ہو۔ اس کا اس مندوب کے ترک سے اپنے حظ کا استعمال ان دونوں امور میں سے جو بہتر ہوگا اس کے فعل کی طرف لے جائے گا اور ایسا اس وقت ہوگا جب نفلی نماز میں اس کا مشغول ہونا اس کے اور اس کی بیوی سے تمتع کے درمیان حائل ہو۔ گویا یہ چیز اسے اجنبی عورتوں کی طرف جھانکنے اور ان پر نظر بازی کی طرف لے جائے گی۔ لہذا نفل کا ترک اپنی بیوی سے تمتع کے مقابلہ میں افضل ہوگا۔

[2] اسے مسلم نے روایت کیا۔

[3] یعنی بیوی سے تمتع شہوت کو کم کرنے کا فائدہ دیتا ہے حتی کہ اجنبی عورتوں کی طرف نظر اٹھتی ہی نہیں۔

[4] ایسے مستحب فعل کی مثال، جو کسی شرعاً مکروہ بات کی طرف لے جاتا ہو، عبادت سے کراہت اور اس سے دل کا بھر جانا ہے اور اس کے بعد والی بات کی مثال یعنی جو چیز ایسے مستحب کے ترک کی طرف لے جائے جو اجر میں اس سے بڑا ہو اس کے بعد والی حدیث میں ہے جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ قرآن کی قرات روزہ رکھنے سے افضل ہے اور یہ دونوں مثالیں عبداللہ بن مسعود رض اور ابن وہب سے مذکور گذشتہ بیان کی طرف اشارہ ہیں۔

[5] : اسے جامع صغیر میں احمد اور مسلم سے نکالا اور نیل الاوطار میں احمد، مسلم اور ابوداؤد سے اور ان دونوں میں یہ الفاظ ہیں انکم مصبحوا عدوکم الخ (صبح تمہارا دشمن سے مقابلہ ہوگا)

اسی طرح اگر ایسے مکروہ کا ترک جس میں اس کی اپنی دلچسپی ہو ایسی چیز کی طرف لے جائے جس میں اس سے بھی زیادہ کراہت ہو تو ہلکی جانب کو غالب کیا جائے گا۔ جیسے کہ امام غزالی کہتے ہیں کہ مشتبہات کے حصول کے سلسلہ میں والدین کی اطاعت کا خیال رکھنا چاہیئے۔ اگر والدین کی اطاعت پر زد پڑتی ہو تو مشتبہات میں تورع چھوڑ دینا چاہیئے۔ کیونکہ مشتبہات کے حصول میں نفس کا خط ہے تو جب اس میں اشتباہ ہوگا، اس سے بچ جانے کا مطالبہ ہوگا اور اسی لیے اس کے حصول کو ناپسند کیا جائے گا۔ اگر اس کے حصول میں والدین کی رضامندی ہو تب خط کی جانب راجح ہوگی اس وجہ سے کہ وہ کراہیت میں اس سے سخت ہے اور وہ والدین کی مخالفت ہے۔ اور امام مالک سے بھی ایسی ہی بات مروی ہے کہ: لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلانے سے شبہ والے رزق کی تلاش بہتر ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ: اہل الحظوظ کے حظوظ اعمال سے ٹکراتے ہیں تو ان کے درمیان ترجیح واقع ہوتی ہے۔ پھر جب راجح کا تعین ہو جائے تو اسے اختیار کر لینا اور باقی باتوں کو چھوڑ دینا چاہیئے اور اس مختصر تصریح کی تفصیلات فقہ کی تفریعات میں فقہا کی بحث کا محور ہے۔

دوسرے وہ لوگ ہیں جو حظوظ کو ساقط کر دیتے ہیں اور ان کے لیے بھی اعمال کے درمیان ترجیح کا حکم پہلی قسم والے لوگوں کے حکم کی طرح ہے۔ الا یہ کہ ان کی ذاتیات سے ہٹ کر اپنے مفاد کے ختم ہونے نے ان سے دنیا کی لاتعلقی اور اعمال کی کراہت کا خطرہ روک دیا ہے اور انہیں حقوق میں ترجیح کی توفیق دے دی اور ان سے وہ کام کروائے گئے جو غیر نہ کر سکے۔ خدمت میں ان کے اعمال اور وسیع میدان میں بن گئے۔ دلوں اور اعضا سے متعلق دینی وظائف کے لیے ایسی وسعت (توفیق) مل گئی جسے دوسرے بہت بڑی چیز بلکہ خرق عادت سمجھتے ہیں لیکن اس لحاظ سے کہ ہر امر تکلیفی کے لیے جس بندے کو مکلف بنایا گیا ہے تو فی الجملہ اسے اس کی ترغیب دی گئی ہے انہیں ہر کام کرنے کا موقعہ مل جائے تو یہ بات ناممکن ہے۔ الا یہ کہ وہ منہیات ہوں۔ کیونکہ یہ مکمل طور پر کاموں کا چھوڑنا ہے اور اعمال کی نفی اعمال نہیں ہوتے۔ اور نفی عام تو ممکن الحصول ہے لیکن اثبات عام کا یہ حال نہیں اور جب ان کے حظوظ ساقط ہو گئے تو ان کے ہاں حقوق میں ٹکراؤ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا الا یہ کہ وہ حکم کے لحاظ سے ہو۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ان لنفسک علیک حقاً (تیرے نفس کا بھی تجھ پر حق ہے) ہے اور اس کا حق اپنے حق ہونے کے لحاظ سے اس کے ہاں

کمزور یا ساقط ہوجاتا ہے اور نفس کے حظ کے بجائے کوئی دوسری چیز اس کے نزدیک طاقتور بن جاتی ہے۔ علاوہ ازیں بہت سی حق والی چیزوں میں اس کا حظ ہوتا ہے۔ اور یہ حظوظ ساقط ہوجاتے ہیں تو ان کے بدلے کوئی اور چیز مل جاتی ہے۔ کیونکہ حظ کی طلب کا زمانہ کبھی خالی نہیں رہتا لہٰذا اس میں بہت سے اعمال داخل ہوجاتے ہیں۔ اور جب وہ حکم ہونے کی حیثیت سے اپنے حظ پر عمل پیرا ہوگا تو وہ عبادت ہوگی جیسا کہ عنقریب اس کا ذکر آئے گا۔ اس کے بعد جو کچھ اس کی عادت تھی وہ عبادت بن جاتی ہے۔ وہ اپنی جہت سے تو ساقط ہوتی ہے۔ مگر امر کے پہلو سے ثابت ہوتی ہے۔ باقی تمام عبادات کی بھی یہی صورت ہے۔ اس مقام پر آکر حظ کو ساقط کرنے والا سب لوگوں سے بڑا عبادت گزار بن جاتا ہے۔ بلکہ اس کے عمل کا اکثر حصہ واجبات ہوتے ہیں اور یہ بڑا وسیع میدان ہے جس کا بیان طویل ہے۔

فصل

جو پہلے مذکور ہوچکا وہ صرف ایسے اعمال ہیں جن سے مشقت تو پیدا ہوتی ہے مگر وہ ماذون فیہ ہیں۔ پھر اگر وہ ماذون فیہ نہ ہوں اور ان سے گرانبار کر دینے والی مشقت بھی پیدا ہو، تو اس کے سبب بننے کی بنا پر ایسے اعمال کی ممانعت بالکل واضح ہے۔ کیونکہ ایسے شخص نے ایک تو نہی کا ارتکاب کیا پھر اپنے آپ پر دشواری اور تنگی کو داخل کرنے کا اضافہ بھی کیا۔ الا یہ کہ کبھی کبھار وہ مکلف ہر شرعی طور پر[2] امر شاق کا سبب بن جاتا ہے لیکن شارع کا اس پر مشقت کو داخل کرنے کا قصد نہیں ہوتا۔ شارع کا قصد تو صرف مصلحت کو حاصل کرنا اور مفسدہ کو دور کرنا ہے۔ جیسے قصاص اور سزائیں جو ممنوعہ افعال سے پیدا ہوتی ہیں کیونکہ یہ سزائیں فاعل کے لیے بندش اور اس قسم کے افعال کے ارتکاب سے روکنے والی ہیں۔ نیز یہ دوسروں کے لیے بھی نصیحت کا کام دیتی ہیں کہ وہ ایسے کاموں سے باز رہیں۔ ان شاق اور المناک سزاؤں کا معاملہ ایسا ہی ہے جیسے گوشت خوردہ ہاتھ کو کاٹ دینا اور کڑوی کسیلی دوا پینا المناک اور شاق ہوتا ہے تو جیسے طبیب کو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان افعال سے وہ دکھ پہنچانے کا قصد رکھتا ہے وہی صورت یہاں بھی ہے۔ کیونکہ شارع خود طبیب اعظم ہیں اور اس بارے میں پہلے دلائل گزر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے دین میں تنگی رکھی ہے نہ ایسا کرنے کا ارادہ رکھتا ہے حدیث میں بھی رسول

---

[1] اس مقام کی اس سے تکمیل ہوتی ہے کہ معنی عنقریب اعمال سے جب مشقت پیدا ہو تو اس میں شارع کا قصد مشقت کے لیے نہیں ہوتا۔ اگر مکلف کے سبب اس راہ میں مشقت پیدا ہو جائے۔

[2] اس میں شاید حاکم کا لفظ رہ گیا ہے۔

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اس سے ملتا جلتا ہے آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

ما ترددت فی شئ انا فاعلہ ترددی فی قبض نفس عبدی المؤمن، یکرہ الموت وانا اکرہ مساءتہ ولا بد لہ من الموت[1]	کوئی بھی کام جو میں کرنا چاہوں مجھے اس میں ایسا تردد نہیں ہوتا جیسا کہ اپنے مؤمن بندے کی روح قبض کرتے وقت ہوتا ہے۔ وہ موت کو ناپسند کرتا ہے اور مجھے اس کی یہ ناگواری پسند نہیں مگر اس کی موت کے بغیر چارہ نہیں ہوتا۔

کیونکہ موت مؤمن پر طے شدہ امر ہے جو اپنے پروردگار سے ملنے اور آخرت میں اس کے قرب سے فائدہ اٹھانے کا راستہ ہے، موت کے سلسلہ میں ایسی باتوں کا قصد قابل اعتبار بن جاتا ہے، اور اگر اس میں ناگواری کے پہلو کو دیکھا جائے تو مکروہ[2] بن جاتا ہے۔ اور کبھی اسی مفہوم کو ایسی نذریں بھی جا ملتی ہیں جن کا پورا کرنا انسان پر شاق ہوتا ہے۔ کیونکہ مکلف جب نذر کے مقتضیات سے راحت حاصل کرتا ہے تو اس کا التزام مکروہ ہوتا ہے کیونکہ جب نذر مان لی تو اس کا پورا کرنا واجب ہے اس لحاظ سے کہ وہ بھی عبادات کی قسم ہے اگرچہ شاق ہے جیسا کہ ممنوع افعال کو اپنانے سے عقوبات لازم ہو جاتی ہیں حتیٰ کہ ایسی نذریں جو عبادت نہیں۔ یا عبادت تو ہیں مگر ان میں شرعاً گنجائشیں ہوں یا وہ نذریں دین میں کسی حاجی یا ضروری امر سے متصادم ہوں تو ایسی نذریں ساقط ہو جاتی ہیں، جیسے کوئی اپنا (سارا) مال صدقہ کر دینے کی قسم اٹھائے کیونکہ اس کا تیسرا حصہ صدقہ کرنا جائز ہے۔ یا کوئی مکہ تک پیدل چلنے کی نذر مانے اور اس پر قدرت نہ رکھتا ہو۔ لہٰذا وہ سوار ہو جائے اور قربانی کرے یا جیسے کوئی شادی نہ کرنے یا کھانا نہ کھانے کی نذر مانے تو ایسی نذر کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ اور یہی صورت اس سے ملتی جلتی چیزوں میں ہے۔ اب دیکھ لیجیے کہ کسی شخص کے اپنے آپ کو مشقتوں میں ڈالنے کے سلسلہ میں شرعی نرمی کیونکر اس کا ساتھ دیتی ہے۔

اس بنا پر عام اصول یہی ہے کہ مامورات اور منہیات میں مکلف پر مشقت کو داخل کرنا

---

[1] اسے بخاری نے روایت کیا۔

[2] یعنی اس میں جو ناگواری ہے اس لحاظ سے تو وہ غیر مقصود ہے لیکن یہی چیز سعادت کے حصول کے پہلو سے مقصود ہے یہ تو صرف ملتا جلتا معاملہ ہے وہ کچھ نہیں جو پہلے بیان ہو چکا ہے کیونکہ یہ دنیوی تکالیف کا معاملہ نہیں۔

شارع کا قصد نہیں ہوتا۔

ایک اعتراض یہ نہیں کہا جا سکتا کہ قرآن میں تو آیا ہے۔

فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ (۲/۱۹۴)

پھر جو کوئی تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس پر اتنی ہی زیادتی کر لو جتنی اس نے تم پر کی تھی۔

گویا جزاء کو زیادتی کا نام دیا گیا۔ اور یہ بات زیادتی کی طرف قصد کا تقاضا کرتی ہے جس کا مدلول زیادتی کرنے والے پر داخل ہونے والی مشقت ہے۔

اعتراض کا جواب اعتداء (زیادتی) پر مرتب شدہ جزاء کو مجازاً اعتداء کا نام دیا گیا ہے اور اس کی مثال کلام عرب میں معروف ہے اور شریعت میں بھی اس کی کئی مثالیں ہیں جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

اَللّٰهُ یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ (۲/۱۵) — اللہ ان سے ہنسی اڑاتا ہے۔

وَمَکَرُوْا وَمَکَرَ اللّٰهُ (۳/۵۴) — انہوں نے مکر کیا اور اللہ نے بھی مکر کیا۔

اِنَّهُمْ یَکِیْدُوْنَ کَیْدًا وَّاَکِیْدُ کَیْدًا (۸۶/۱۶) — وہ داؤ کی چال چلتے ہیں اور میں بھی ایسی چال چلتا ہوں۔

نیز اور بھی ایسی مثالیں موجود ہیں۔ لہٰذا ایسا اعتراض باقی نہیں رہتا۔

فصل[۱]

کبھی مکلف پر مشقت خارج سے آپڑتی ہے جس میں نہ تو مکلف کے سبب کو دخل ہوتا ہے اور نہ ہی وہ اس عمل سے نمودار ہوتی ہے۔ ایسی صورت حال میں شارع کا یہ قصد نہیں ہوتا کہ ایسا دکھ اور یہ مشقت باقی رکھی جائے اور اس پر صبر کیا جائے۔ جیسا کہ شارع کا یہ قصد بھی نہیں ہوتا کہ نفس پر مشقت داخل کرنے والے سبب کو اپنایا جائے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ایذا دینے اور دکھ پہنچانے والی چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے بندوں کی آزمائش اور انہیں خالص کرنے کے لیے پیدا کی ہیں۔ وہ بندوں

---

[۱] مشقتوں کے لاحق ہونے کے موضوع پر جو کچھ پہلے گزر چکا ہے یہ اس کے مقابل ہے اور اس کی تکمیل کرتا ہے

پر ان چیزوں میں سے جونسی اور جس طرح چاہتا مسلط کر دیتا ہے۔ کیونکہ
لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ ﴿﴾ وہ جو کچھ کرے کسی کے آگے جوابدہ نہیں
جب کہ بندوں سے باز پرس ہوگی۔

اور شریعت سے مجموعی طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ایسی دکھ دینے والی چیزوں کو علی الاطلاق دفع کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ تاکہ لاحق ہونے والی مشقت دور ہو اور ان حظوظ کی حفاظت ہو ... جن کی اس عمل میں اجازت دی گئی ہے تاکہ لاحق ہونے والی مشقت ہونے کا احتمال ہو تو بھی اس سے ... دُور کرنے کی اجازت ہے خواہ وہ واقع نہ ہو تاکہ بندے کے مقصود کی تکمیل ہو اور اس پر آسانی ہو۔ اس کی طرف توجہ میں خلوص سے تکمیل کی حفاظت ہو اور نعمتوں کا شکر بجا لا سکے۔

ایسی مضر اشیاء جن کے دفع کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ ان میں بھوک، پیاس، گرمی، سردی، امراض کے دوران علاج معالجہ اور انسان یا دوسرے جانداروں کو ایذا دینے والی چیزوں سے بچاؤ اور متوقع آفات سے بچاؤ ہے تاکہ ان کی پیش بندی ہو سکے ۔ اور ایسی تمام چیزوں کی صورت ہے جن سے اس دنیا میں اس کی زندگی مفاسد کو دور کرنے اور مصالح کو حاصل کرنے سے قائم ہے پھر اس کے ساتھ ساتھ شرعی قوانین کا التزام کرتے ہوئے اخروی مفادات کو حاصل کرنے اور مضر چیزوں کے دفعیہ کو مرتب کیا۔ جیسا کہ اس کے افعال سے پیدا ہونے والے نتائج کو مرتب کیا ہے۔ اور دین میں اس کے ماذون فیہ ہونے کے متعلق معلوم ہے کہ یہ ایک اضطراری امر ہے۔

الا یہ کہ اگر اس ماذون فیہ دفعیہ کا قطعی ہونا ثابت ہو جائے تو ہمارے علم میں کوئی اشکال نہیں کہ شارع نے اس مشقت کو اٹھانے کا قصد کیا ہے۔ جیسا کہ شارع نے ہم پر چڑھائی کرنے والوں، اسلام اور مسلمانوں میں فساد بپا کرنے والوں اور اسلام کو منہدم کرنے کا ارادہ رکھنے والوں کی مدافعت کو واجب قرار دیا ہے۔ ایسے موقع پر مسلط ہونے کا یا آزمائش کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ اس کی مدافعت واجب ہے کیونکہ تکلیف میں اسے چھوڑ دیا گیا ہے۔ اگرچہ وہ عقد ایمانی کے لحاظ سے معتبر ہے۔ جیسا کہ ابتداءً تکلیف کی جہت کا[1] اعتبار نہیں کیا جاتا۔ اگرچہ وہ فی نفسہ

---

[1] یعنی جیسا کہ تکلیف فی نفسہ ابتلا ہے۔ جیسے مؤلف نے اپنے قول لانہ الخ میں وضاحت کی ہے۔ اور اس میں اس آزمائش کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ مکلف سے بجا آوری کا مطالبہ کیا جائے گا۔ ایسے ہی یہاں بھی مکلف سے مطالبہ کیا جائے (بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۹۱ پر)

آزمائش ہو کیونکہ طاعت یا معصیت تو بندے کی جہت سے ہیں۔ جو پروردگار کی مخلوق ہیں۔ گویا فعل اور ترک بندے میں اسی حساب سے ہوتے ہیں جو اللہ تعالیٰ اس میں پیدا کرتا ہے۔ لہٰذا قطعاً بندے کے لیے قضاء و قدر کے احکام کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ اور یہاں بھی یہی صورت ہے۔

اور اگر دفعیہ کا قطعی ہونا ثابت نہ ہو تو مسلط ہونے اور ابتلاء کی جہت کا اعتبار ممکن ہے۔ اور بلاشبہ یہ شاق امر مسلط کنندہ اور آزمائش میں ڈالنے والے کی طرف سے بھیجا ہوا ہے۔ گویا بندہ قضا کے سامنے مجبور رہتا ہے۔ اسی لیے جب علاج معالجہ کارگر نہیں ہوتا تو سلف صالحین میں سے بہت سے لوگوں نے اسے چھوڑ دیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض کو اپنی حالت پر باقی رہنے دینے کی اجازت دی ہے۔ جیساکہ سوداء مجنونہ[ا] والی حدیث میں ہے جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ آپ مرض دور ہونے کے لئے اس کے حق میں دعا کریں تو آپ نے اس عورت کو اختیار دیا کہ اگر وہ پسند کرے تو آپ کے اس مرض کے زائل ہونے کی دعا کریں اور اگر مرض کے اسی حالت پر رہنے پر صبر کرے تو اس کا اجر ملے گا اور جیساکہ حدیث میں ہے کہ:۔

وَلَا يَكْتَوُونَ وَعَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُوْنَ[۲] — اور وہ داغتے نہیں اور اپنے پروردگار پر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کہ وہ اس ابتلاء کی مدافعت کرے جس سے امراض وغیرہ اترتے ہیں بالفاظ دیگر جب عام تکلیف کی ابتداء ہو اور اس کی اصل آزمائش ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا تاآنکہ وہ مکلفین کی توجہ کو ایسا کام کرنے سے روک دے جس میں اس آزمائش سے نجات ہو۔ اسی طرح اس خاص تکلیف سے خاص ابتلاء جیسے بھوک کے دکھ کی مدافعت مطلوب ہو تو تکلیف مقبول ہوگی۔ اور ایسی ابتلاء کو اس تکلیف کی طرف توجہ کرنے سے مانع تصور نہیں کیا جائے گا۔

[ا] بہتر تھا کہ مؤلف یوں کہتا " المتی کانت تصرع " (جس عورت کو مرگی کے دورے پڑتے تھے) جیساکہ حدیث کی یہی عبارت ہے۔

[۲] اس حدیث کو مسلم نے بدیں الفاظ نکالا:

يدخل الجنة من امتي سبعون الفاً بغير حساب قيل من هم يا رسول الله قال الذين لا يكتوون ولا يسترقون ولا يتطيرون وعلى ربهم يتوكلون الخ

میرے امت سے ستر ہزار آدمی بغیر حساب کے جنت میں داخل ہوں گے آپ سے پوچھا گیا اے اللہ کے رسول وہ کون لوگ ہوں گے، فرمایا وہ ایسے لوگ ہیں جو نہ داغ لگواتے ہیں نہ دم جھاڑ کراتے ہیں اور نہ فال لیتے ہیں بلکہ اپنے پروردگار پر توکل کرتے ہیں۔

توکل کرتے ہیں۔

اور حظ کی جہت کا اعتبار اذن کا مقتضی اور استحباب کا مؤید ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ دوا کرنے کے بارے ارشاد نبوی ہے۔

تَدَاوُوْا فَاِنَّ الَّذِیْ اَنْزَلَ الدَّآءَ اَنْزَلَ الدَّوَاءَ — دوا کیا کرو کیونکہ جس ذات نے بیماری آتاری ہے تو دوا بھی آتاری ہے۔

اور اگر اباحت ثابت ہو جائے تو بات واضح ہو جاتی ہے۔

یہاں لفظی اطلاق کے لحاظ سے دانستہ مشقتوں کی اقسام سے تیسری قسم پر بحث ختم ہو کر چوتھی وجہ پر باقی رہ جاتی ہے اور وہ ایسی مشقت ہے جو خواہشات کے مخالف ہو۔ اور وہ ہے۔

---

[1] مؤلف نے ساتواں مسئلہ اس لیے قائم کیا کہ تیسری وجہ میں مذکور مشقت کے لفظ کی حقیقت بیان کرے اس کی ابتداء میں اس نے معمول بہ مشقت اور غیر معمولی بہ میں فرق واضح کیا، اگرچہ اس معمول بہ مشقت میں بھی کلفت ہوتی ہے۔ پھر اپنی بحث کا رخ اس طرف موڑا کہ شارع نے تکالیف میں پیش آنے والی معمول بہ مشقت کا قصد نہیں کیا۔ جیسا کہ غیر معمول بہ کا بھی قصد نہیں کیا بلکہ شارع نے فعل کے قصد میں صرف یہ بات ملحوظ رکھی ہے کہ مکلف پر مصلحت لوٹ آئے۔ پھر اس بنیاد پر پہلی فصل میں اس نے اس بات کو ترتیب دیا کہ مکلف کو کسی شرعی حکم کی تعمیل کے وقت بڑے اجر کے حصول کی خاطر مشقت کا قصد نہ کرنا چاہیئے پھر دوسری فصل میں یہ بتلایا کہ ماذون فیہا اعمال میں اگر مشقت پیدا ہو تو یہ مشقت یا تو معمول بہ ہو گی یا غیر معمولی بہ ہو گی۔ پھر غیر معمولی بہ کی تفاصیل کو اتنی وسعت دی کہ وہ شرعی رخصتوں کی حد تک جا پہنچی اور یہ بات اس موضوع سے خارج تھی جس کے لیے مسئلہ قائم کیا گیا تھا۔ پھر ایسی غیر معمولی بہ مشقت کی تفاصیل کو طول دیا جو عبادت سے رکنے کا سبب بن جاتی ہیں خواہ یہ بات عمل میں انقطاع کے خوف سے پیدا ہو یا اس سے نفرت کی وجہ سے۔ یا پھر یہ بات بندے سے مطلوبہ اعمال میں ایک عمل کی دوسرے سے مزاحمت کی وجہ سے پیدا ہو۔ اور یہ بات دوسری اور تیسری فصل میں مذکور ہے۔ پھر اس نے چوتھی فصل میں اس مقام کو ایسے غیر ماذون فیہ اعمال سے مکمل کیا جن کے مقابلے میں دوسری فصل میں ایسے اعمال الفاظ مذکور ہیں۔ جنہیں مؤلف نے ماذون فیہ سے مقید کیا ہے۔ پھر پانچویں فصل میں صرف مطلق مشقت کے تکمیلی پہلوؤں کا ذکر کیا۔ ان فصلوں پر غور کرنے سے آپ کو کوئی ایسی فصل نہ ملے گی جو صرف ثالث سے مختص ہو۔ بلکہ آپ دیکھیں گے کہ مؤلف کی توجہ تیسری وجہ اور اس سے ملتی جلتی باتوں کو چھوڑ کر اکثر پہلی اور دوسری وجہ کی طرف ہی رہی ہے جن میں غیر معمول بہ مشقت ہوتی ہے لیکن وہ لوگوں کے ہاں معمول بہ بن جاتی ہیں۔ پھر اس نے اس مسئلہ کے آخر میں کہا اور اسی مقام پر تیسری وجہ پر بحث ختم ہوتی ہے اگرچہ یہ سب کچھ غیر مطلوب ہے اور بہتر یہ ہے کہ ہر بحث کو جن پر یہ فصلیں مشتمل ہیں انہیں مذکورہ میں ابواب میں سے اپنے خاص مقام پر رکھا جائے حتی کہ یہ مباحث ایک دوسرے سے ممتاز ہو جائیں اور انہیں تین وجوہ سے ان کا ربط واضح ہو سکے۔

آٹھواں مسئلہ

یہ ہے کہ خواہشات نفسانی کی مخالفت مکلف پر شاق ہوتی ہے اور اسے چھوڑنا اس کے لیے مشکل ہوتا ہے۔ اسی لیے خواہشات کے پیروکاران کی حمایت میں وہاں تک پہنچ گئے جہاں دوسرے نہیں پہنچے اور اس بات پر ان محبت کرنے والوں کی حالت ہی کافی شہادت ہے اور ان لوگوں کی حالت بھی جن کی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث کیا گیا تھا اور وہ لوگ مشرکین اور اہل کتاب وغیرہ تھے جو اپنی اس حالت کو برقرار رکھنے کا پختہ ارادہ کئے ہوئے تھے یہاں بھی کہ جانوں اور مالوں کے تلف ہونے پر تو راضی ہو گئے مگر خواہشات کی مخالفت پر راضی نہ ہوئے۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

اَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ وَاَضَلَّهُ اللّٰهُ عَلٰى عِلْمٍ (۴۵/۲۳)	بھلا آپ نے اس شخص کو دیکھا جس نے اپنی خواہش نفس کو اپنا معبود بنا رکھا ہے۔ اور اس کے علم کے باوجود اللہ نے اسے گمراہ کر دیا ہے۔

نیز فرمایا:

اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْاَنْفُسُ (۵۳/۲۳)	وہ لوگ تو صرف ظن اور خواہشات نفسانی کے پیچھے لگے ہوئے ہیں۔

اور فرمایا:

اَفَمَنْ كَانَ عَلٰى بَيِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّهٖ كَمَنْ زُيِّنَ لَهٗ سُوْٓءُ عَمَلِهٖ وَاتَّبَعُوْٓا اَهْوَآءَهُمْ (۴۷/۱۴)	بھلا جو شخص اپنے پروردگار (کی مہربانی سے) کھلی راہ پر چل رہا ہو وہ اس شخص کی طرح ہو سکتا ہے جس کے برے اعمال اسے اچھے کر کے دکھلائے جائیں اور وہ اپنی خواہشوں کے پیچھے لگ جائیں۔

اور اس طرح کی دوسری آیات بھی ہیں۔

بلکہ وضع شریعت سے شارع کا قصد تو صرف مکلف کو اس کی خواہشات کی اتباع کے پھندے سے نکالنا تھا تاآنکہ وہ اللہ کا بندہ بن جائے۔ اندریں صورت احکام کی بجا آوری میں خواہشات کی مخالفت قابل اعتبار مشقت نہیں ہوتی اگرچہ وہ عادات کے لحاظ سے شاق گزرے۔ تو جب یہ مشقت اتنی معتبر

نہیں کہ اس کی بنا پر تخفیف مشروع ہو تو یہ اس چیز کے خلاف ہے جو شریعت نے اس کے لیے بنائی تھی۔ اور یہ باطل ہے۔ اور اس جیسی دوسری چیز جس کا یہی نتیجہ نکلتا ہو وہ بھی باطل ہے۔ اور اس مفہوم کی وضاحت انشاء اللہ بعد میں آ رہی ہے۔

نواں مسئلہ

مشقت جیسے دنیوی ہوتی ہے ویسے ہی اخروی بھی ہوتی ہے۔ کیونکہ اعمال میں جب داخل ہو جائیں تو وہ کسی واجب کو چھوڑنے یا کسی حرام کام کرنے کی طرف لے جاتے ہیں۔ اور یہ مشقت شرعی لحاظ سے دنیوی مشقت سے سخت تر ہے کیونکہ دنیوی مشقت میں خلل انداز نہیں ہوتی۔ اور شرعی نکتہ نگاہ سے نفس وغیرہ سے اعتبار پر دین کا اعتبار مقدم[1] ہے۔ اور یہاں بھی یہی صورت[2] ہے۔ پھر جب یہ صورت ہو تو شارع کا قصد[3] اس پہلو سے مشقت میں ڈالنے کا نہیں ہے۔

---

[1] یعنی دین کے اصول نفس اور اعضاء کے اعتبار پر مقدم ہیں۔ تو جب ایک طرف دین کی حفاظت اور دوسری طرف اعضاء و نفوس کا اتلاف ہو تو دین کو مقدم رکھا جائے گا۔ دین کی حفاظت کے لیے جہاد کو واجب کیا گیا۔ حالانکہ جہاد میں بہت سی جانیں تلف ہو جاتی ہیں۔ ہاں اگر یہ اصول دین سے نہ ہو تو آپ جانتے ہیں کہ پھر معاملہ ایسا ہی نہیں ہوتا۔ بہت سے ایسے دینی واجبات ہیں جنہیں نفس کی محافظت کی خاطر جیسے حتیٰ کہ مرض کی صورت میں، شارع نے ساقط کر دیا ہے۔ اس صورت میں دینی امور نہ نفس پر مقدم ہوتے ہیں، نہ مال پر اور نہ ہی ہر ہر چیز میں مقدم ہوتے ہیں۔ اور یہ مقام اس بیان سے زیادہ تفصیل کا محتاج ہے۔ اسی لیے التحریر کے مصنف نے ضروریات خمسہ کے موضوع کے متعلق کہا کہ ان حفظ الدین یکون بوجوب الجهاد وعقوبة الداعی الی البدع (بدعت کی طرف دعوت دینے والے کو سزا دینے کے لیے دین کی حفاظت اور اس کے لیے جہاد کو واجب کیا گیا ہے۔) اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ چیزیں اصول دین سے متعلق ہیں۔ اور عنقریب دسویں مسئلہ میں یہ بیان آ رہا ہے کہ جب دو مصلحتیں سامنے ہوں جن میں سے ایک دینی ہو اور دوسری دنیوی تو ان میں ترجیح دینے کی صورت میں کس کس چیز کی ضرورت پیش آتی ہے اور اگر مطلقاً دینی مصلحت مقدم ہو تو پھر مذکورہ ترجیح کی ضرورت بھی نہیں ہوتی۔

[2] یعنی اعتبار کے لحاظ سے دینی مشقت دنیوی پر مقدم ہوتی ہے۔

[3] یعنی اس میں یہ بات بھی ہو جو دین کی حفاظت کو مقدم بناتی ہے اور اس کی مشقت بھی بڑی ہو، جو حسب معمول دنیوی مشقت والے کاموں سے بڑھ کر ہو۔ کیونکہ مکلف کو ایسی مشقت میں ڈالنے کا قصد نہیں کیا گیا۔ بلکہ یہ دین کی حفاظت کے سلسلہ میں غیر مقصود طور پر آیا ہے۔

اور اس مفہوم پر شرعی[1] دلائل پہلے گزر چکے ہیں۔ وہی کافی ہیں۔

دسواں مسئلہ

اعمال کی بجاآوری کے دوران سر اٹھانے والی مشقت کبھی تو صرف مکلف کے ساتھ مختص ہوتی ہے جیسا کہ گزشتہ مسائل میں ہے اور کبھی یہ مشقت[2] عام ہوتی ہے جو مکلف اور دوسروں سب کے لیے ہوتی ہے۔ اور کبھی مشقت اس مکلف کے سبب دوسروں پر جا پڑتی ہے۔

مشقت عامہ، جو مکلف اور دوسروں سب کے لیے ہے۔ کی مثال حاکم کی ہے جس کا ہر شخص محتاج ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اپنے مفوضہ امور ... وہ صاحب کفایت ہوتا ہے۔ الا یہ کہ حکمرانی اس کو اللہ کی عبادت کے انقطاع اور اس کی مناجات سے غافل نہ بنا دے۔ کیونکہ اگر وہ ان چیزوں پر قائم نہ رہ سکے تو فساد اور ضرر عام ہو جائے گا۔ اور یہ ضرر و فساد حاکم کو بھی پہنچے گا اور دوسروں کو بھی۔

اور ایسی مشقت، جو صرف دوسروں کو پہنچتی ہے، کی مثال قاضی اور عالم کی ہے۔ جن کے لوگ محتاج ہوتے ہیں۔ الا یہ کہ فتویٰ دینے اور فیصلہ کرنے کے کام انہیں کسی ایسی بات کی طرف نہ کھینچ لے جائیں جو جائز نہ ہو[3]۔ یا ان کو دینی یا دنیوی مہم سے غافل بنا دے۔ کیونکہ اگر وہ ان چیزوں

---

[1] یعنی وہ مشقت کے عموم میں داخل ہے جس پر دلیل موجود ہے کہ شارع نے اس میں علی الاطلاق تکلیف کا قصد نہیں کیا۔ اگرچہ ایسی مشقت تکلیف کی بجاآوری کے دوران پیش آجاتی ہے۔

[2] یہ مشقت کی دیگر قسم ہے جو گزشتہ چاروں اقسام کے معانی میں داخل نہیں۔ کیونکہ یہ مشقت نفس فعل سے حاصل ہونے والی مشقت ہوتی ہے اور یہ مشقت ماحصل ہے جو ان وظائف کے تعارض سے پیدا ہوتا ہے۔ جو مکلف کے پیش نظر ہوتے ہیں۔ تو جب ایک کو دوسرے پر مقدم کیا جائے گا تو اسے اور کسی دوسرے کو، یا صرف کسی دوسرے کو نقصان پہنچ جائے گا، حالانکہ وہ ایسے مطلوب فعل کی اصل ہے جس میں معمولی مشقت سے خارج مشقت کا لحاظ نہیں رکھا جاتا۔ گویا یہاں مشقت عمل نہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے اور یہ سابقہ چاروں معانی کا برعکس ہے۔

[3] ایسے امور سے جو فیصلہ کرنے کے دوران فیصلہ میں بغیر زیادتی کے پیش آتے ہیں۔ کیونکہ قاضی معصوم نہیں ہوتا اور معاملہ کبھی اسے زیادتی کی طرف بھی لے جاتا ہے۔ یہی وہ بات ہے جس نے امام ابو حنیفہ جیسے لوگوں کو قضا سے الگ رہنے کی دعوت دی حالانکہ وہ اس الگ رہنے سے پیدا ہونے والی تکلیف کو سمجھتے تھے۔ لہٰذا یہاں بعض ناظرین سے تنقید کی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔

پر قائم نہ رہ سکیں۔ تو ضرر انہیں چھوڑ کر لوگوں کے لیے عام ہو جائے گا۔ اور اس صورت میں ان دونوں سے مطلوب و ماذون فیہ مصلحت کے لیے ان کی طلب کی وجہ سے عام فساد پیا ہو جائے گا۔

جو بھی صورت ہو، ہر وہ مشقت جو شارع کے ہاں غیر مقصود ہو وہ بہر صورت غیر مطلوب ہے اور نہ ہی ایسا عمل مطلوب ہے جو ان چیزوں تک[1] لے جائے جیسا کہ اس کی وضاحت پہلے گزر چکی ہے اسی مقام پر دو مشقتوں میں تعارض کی وجہ سے غور و فکر کی ضرورت پیدا ہوتی ہے، کیونکہ اگر مکلف اپنے اصل کام میں مشغول ہونے کو لازم قرار دیتا ہے تو یہ دوسروں کے لیے فساد اور مشقت بن جاتا ہے پھر وہ کسی بھی دوسرے شغل کو اختیار کرتا ہے تو یہ فی نفسہ فساد اور مشقت ہے جب ایسی صورت پیش آئے تو اگر ممکن ہو[2] تو سوچ و بچار اس انداز پر کرنی چاہیے کہ دونوں مصلحتیں تو جمع ہو جائیں اور دونوں مشقتیں ختم ہو جائیں۔ اور اگر ایسا ممکن نہ ہو تو ترجیح کے بغیر چارہ نہیں۔ گویا جب مشقت عامہ بڑی ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور دوسری خاص جانب سے تغافل برتا جائے گا[3] اور اگر صورت اس کے برعکس ہو تو معاملہ برعکس ہوگا۔ اور اگر ترجیح واضح ہو سکے تو توقف کیا جائے گا۔ جیسا کہ عنقریب "کتاب التعارض والترجیح" میں انشاء اللہ اس کی وضاحت آ رہی ہے۔

گیارھواں مسئلہ

اس حیثیت سے کہ عادی اعمال میں معمول بہ مشقتوں سے زائد کوئی مشقت مکلف پر واقع ہو جاتی ہے حتیٰ کہ اس سے کوئی دینی یا دنیوی فساد رونما ہوتا ہے تو ایسی صورت میں شارع کا مقصود ایسی خارجی مشقت کو مجموعی لحاظ سے اٹھا دینا ہے۔ اور سابقہ دلائل اسی بات پر دلالت کرتے ہیں۔

---

[1] یعنی ایسی مشقت جو معمول بہ سے خارج ہو، جیسا کہ گزر چکا ہے۔ اور جیسا کہ اس مقام پر مؤلف کی بحث سے پتہ چلتا ہے۔ یا کہا جاتا ہے کہ یہ عمل مشقت کی طرف لے جانے والا ہے جب کہ اس کا اس طرف سے جانا مطلوب نہیں اور طلب تو صرف مصلحت کے ہونے کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ جیسا کہ اس کی مثال گزر چکی ہے۔

[2] گویا کہ اس کی مشقت اپنے اہل و عیال کی پرورش ہوتی ہے۔ اس کام میں لوگ اس کا سہارا بنتے ہیں۔ اور وہ قضاء یا علم یا سپہ گری کی ڈیوٹی سنبھال کر لوگوں کے لیے سہارا بنتا ہے۔ اور اگر وہ ایسا نہ کرے تو نقصان ہوتا ہے۔ اور یہی صورت ہے جو ہر دو مصلحتوں کو جمع اور مشقتوں کو ختم کر دیتی ہے۔

[3] جیسا کہ عام کاموں میں جو اس کے لیے متعین ہیں اور کسی دینی غیر موکد کام کے درمیان تعارض واقع ہوئے۔

اسی لحاظ سے علی الاطلاق رخصتیں مشروع کی گئیں۔

اور جب یہ مشقت معمول سے خارج نہ ہو اور محض اسی طرح واقع ہو۔ جیسے عادی اعمال سے واقع ہوتی ہے تو شارع نے ایسی مشقت کا اگرچہ قصد نہیں کیا، تاہم اس کے اٹھانے کا بھی قصد نہیں کیا اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر شارع اپنی تکلیف کے اٹھانے کا قصد رکھتا تو اس طرح کوئی تکلیف باقی نہ رہ جاتی، کیونکہ کوئی بھی عمل خواہ وہ عادی ہو یا غیر عادی، اپنی قدر کے مطابق تھکاوٹ اور کوفت کو مستلزم ہوتا ہے خواہ یہ تھکاوٹ وغیرہ کم ہو یا زیادہ ہو۔ اور خواہ یہ تکلیف فی نفسہ مکلف بہ عمل میں موجود ہو، یا عمل کے دوران مکلف پر خارج سے واقع ہو، یا یہ مشقت ان دونوں صورتوں میں ایک ساتھ موجود ہو، تو جب شرع ایسی تکلیف یا تھکاوٹ کو اٹھانے کا تقاضا کرے تو یہ گویا مکلف بہ عمل کو اپنی اصل ہی سے اٹھا دینے کا تقاضا ہوگا۔ اور یہ بات نادرست ہے لہٰذا جو کچھ اسے مستلزم ہوگا، نادرست ہوگا۔

البتہ اس مقام پر غور کرنا ضروری[1] ہے اور وہ یہ ہے کہ معمول بافعال میں تھکاوٹ اور مشقت ان اعمال کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتی ہے۔ گویا فجر کی نماز کی دو رکعتوں کی مشقت ایسی نہیں جیسی صبح کی دو رکعتوں میں مشقت ہے، نہ ہی نماز کی مشقت روزوں کی مشقت جیسی ہے۔ نہ ہی روزوں کی مشقت حج کے دوران مشقت جیسی ہوتی ہے۔ اور ان سب اعمال میں جو مشقت ہے وہ جہاد کی مشقت جیسی نہیں۔ دوسرے اعمال تکلیفیہ کی بھی یہی صورت ہے لیکن ہر عمل میں فی نفسہ بھی معمول کے مطابق مشقت ہے جو کہ ان جیسے دوسرے اعمال عادیہ کی مشقت کے برابر ہوتی ہے۔ اور وہ مجملاً معمول بہ مشقت سے خارج نہیں ہوتی۔ پھر ان روٹین کے مطابق اعمال[2] میں مشقت نہیں ہوتی اور وہ ہر آن وہر دم اور ہر حال میں ایک ہی ڈگر پر چلتے ہیں گویا ٹھنڈی صبحوں میں[3] وضو کی پورے طور پر ادائیگی گرم موسم میں ایسی ادائیگی کے برابر نہیں ہوتی۔ ایسے ہی عندالضرورت بلا تکلف پانی کی موجودگی میں پانی سے وضو کر لینا پانی ڈھونڈ کر لانے یا کسی دور دراز کنوئیں سے کھینچ کر اس سے وضو کرنا برابر ہوتا ہے۔ اسی طرح چھوٹی راتوں میں نیند چھوڑ کر یا سخت سردی میں بستر سے نکل کر نماز کے لیے کھڑا ہونا لمبی راتوں یا گرم موسم میں

---

[1] اس مسئلہ سے فائدہ کا یہی موقع ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ معمول بہ مشقت نسبیہ ہوتی ہے اور فی ذاتہ ہر عمل کے سمجھنے میں بالنسبت دقت نظر کی ضرورت ہوتی ہے حتیٰ کہ مشقت کی قسمیں گڈمڈ نہیں ہوتیں۔ اس صورت میں ان پر مرتب شدہ احکام گڈمڈ ہو جاتے ہیں۔

[2] یعنی اعمال تکلیفیہ سے مطابق دلیل سابقہ ملاحظہ۔

[3] سبرات، سبرۃ کی جمع ہے۔ س پر زبر ہے اور اس کے معنی ہیں سرما کا پہلا پہر۔

اٹھ کر نماز کے قیام کے برابر ہو سکتا ہے۔

اسی مفہوم کی وضاحت میں قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنۡ يَّقُوۡلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ فَاِذَاۤ اُوۡذِىَ فِى اللّٰهِ جَعَلَ فِتۡنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللّٰهِ (۲۹/۱۰)

اور بعض لوگ ایسے ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر ایمان لائے۔ تو جب انہیں اللہ کی راہ میں کوئی تکلیف پہنچے تو لوگوں کی اس ایذا رسانی کو یوں سمجھنے لگے جیسے اللہ کا عذاب ہو۔

اس سے پہلے ارشاد باری ہے۔

الٓمّٓ ۚ اَحَسِبَ النَّاسُ اَنۡ يُّتۡرَكُوۡۤا اَنۡ يَّقُوۡلُوۡۤا اٰمَنَّا وَهُمۡ لَا يُفۡتَنُوۡنَ (۲۹/۱) الیٰ آخرھا۔

الم۔ کیا لوگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ انہیں محض یہ کہنے پر ہی چھوڑ دیا جائیگا کہ "ہم ایمان لائے" اور انہیں آزمایا نہ جائے گا۔ تا آخر۔

نیز ارشاد باری ہے۔

وَاِذۡ زَاغَتِ الۡاَبۡصَارُ وَبَلَغَتِ الۡقُلُوۡبُ الۡحَـنَـاجِرَ وَتَظُنُّوۡنَ بِاللّٰهِ الظُّنُوۡنَا ۞ هُنَالِكَ ابۡتُلِىَ الۡمُؤۡمِنُوۡنَ وَزُلۡزِلُوۡا زِلۡزَالًا شَدِيۡدًا (۳۳ ۱۱-۱۰)

اور جب نگاہیں پھر گئیں اور دل ہنسلیوں تک پہنچ گئے تھے اور تم اللہ تعالیٰ کے متعلق طرح طرح کے گمان کرنے لگے تھے۔ اس موقع پر مومنوں کو آزمایا گیا۔ اور وہ شدید طور پر ہلا ڈالے گئے۔

پھر جن مومنوں نے ان مصائب پر صبر کیا اللہ نے ان کی تعریف فرمائی اور ان کے لیے اپنا وعدہ سچا کیا۔ فرمایا:

لہ یعنی ایمان ایسی چیز ہے جس کے واجبات کی ادائگی میں مشقتیں اور آزمائشیں آتی ہیں جن پر صبر کرنا واجب ہے۔ ایمان کے موضوع میں ان باتوں کو معمول سے خارج نہ سمجھنا چاہیئے۔ یہ اعمال تکلیفیہ ہی ہیں۔ اور سورۂ احزاب کی اس آیت میں دین کے دفاع کے سلسلہ میں جہاد کی مشقت کا ذکر ہے۔ جہاد کی طبیعت ہی ایسی مشقت کی مقتضی ہوتی ہے یہ جہاد کے معاملہ میں معمول سے زائد نہیں اگرچہ فی نفسہ شاق ہے۔ اور جن مومنوں نے اللہ سے عہد باندھا تھا اللہ نے ان کے عہد کے پورا کرنے پر ان کی تعریف فرمائی۔ یہ چیز اس بات کی متقاضی ہے کہ یہ باتیں عقد ایمان کے لوازمات سے ہیں اور دین کی محافظت کے لیے جہاد میں ایسی مشقتوں پر صبر کرنا لازم ہے۔

رِجَالٌ صَدَقُوْا مَا عَاهَدُوا اللّٰهَ عَلَيْهِ۔ — کچھ لوگوں نے اس بات کو سچا کر دکھایا جس پر انہوں نے اللہ سے عہد باندھا تھا۔

اور حضرت کعب بن مالک اور ان کے ساتھیوں۔ رضی اللہ عنہم، کا قصہ[1] بھی قابل غور ہے جب وہ غزوہ تبوک سے پیچھے رہ گئے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے گفتگو کرنے سے مسلمانوں کو روک دیا تھا[1] کیونکہ ان کے بارے میں اللہ کا حکم متوقع تھا۔

حَتّٰی ضَاقَتْ عَلَیْهِمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ۔ — یہاں تک کہ زمین اپنی وسعت کے باوجود ان پر تنگ ہو گئی۔

وَضَاقَتْ عَلَیْهِمْ اَنْفُسُهُمْ (۱۱۸:۹) — اور ان کی جانیں بھی ان پر دوبھر ہو گئیں۔

اسی طرح گناہ کر بیٹھنے کے اندیشہ کے وقت لونڈیوں[2] سے نکاح کے بارے میں بھی آیا ہے، پھر فرمایا:

وَاَنْ تَصْبِرُوْا خَیْرٌ لَّكُمْ (۴/۲۵) — اگر تم صبر و تو یہ تمہارے لیے بہت اچھا ہے۔

اسی طرح کے اور بھی دلائل ہیں جو اس بات دلالت کرتے ہیں کہ کبھی معمول کے کاموں میں مشقت اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ وہ غیر معمولی معلوم ہونے لگتی ہے لیکن فی الحقیقت وہ معمول پر ہوتی ہے اور ایسے کاموں میں اس کی مشقت ردِ عمل کے مطابق ہوتی ہے۔ کیونکہ ایک ہی کام میں مشقت کی دو طرفین اور ایک واسطہ ہوتا ہے۔ ایک "بالائی جانب" ہے کہ اگر اس میں کسی چیز کا اضافہ کر دیا جائے

---

[1] اکثر کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ ان کے لیے تکلیف نہیں بلکہ ایک قسم کا عذاب تھا۔ کیونکہ وہ تو دوسرے مسلمان تھے جنہیں ان کو چھوڑنے کی تکلیف دی گئی تھی۔ اور انہیں تکلیف بھی صرف یہ دی گئی کہ وہ تقریباً آخر مدت تک اپنی بیویوں سے علیحدہ رہیں اور یہ مشقتیں ایسی نہیں جنہیں عادات سے خارج سمجھا جا سکے۔ پھر وہ کیا کام تھا جس کا کرنا ان کے لیے ممکن ہوتا کہ وہ جدائی کی سزا سے نجات پا سکیں۔ پھر انہوں نے وہ کام کیوں نہ کیا؟

[2] یعنی وہ مشقت جو لونڈیوں سے شادی کی عدم اباحت کے سلسلہ میں ہے الا یہ کہ اس کی اباحت بلوغت کے وقت زنا کے خوف کی وجہ سے ہے۔ رہی اس سے پہلے نکاح کے لیے شدت داعیہ کی بات تو وہ اگرچہ مشقت ہے تاہم درخور اعتنا نہیں اور لونڈیوں سے نکاح کرنے کی رخصت میں جس مشقت کا اعتبار کیا گیا ہے اس صورت میں بھی لونڈیوں سے نکاح کے سلسلہ میں صبر ہی کو پسند کیا گیا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس باب میں مشقت اس کی توفیق کے مطابق ہی ہے مشقت کے دوسرے ابواب (جو معمولات سے خارج ہوں) سے نہیں ہے۔

تو وہ معمول بہ سے خارج ہو جائے۔ اور یہ بات اسے معمول بہ ہونے سے نکال نہیں دیتی۔ اور دوسری "نچلی جانب" ہے کہ اس سے کوئی چیز کم کی جائے تو وہاں کوئی مشقت ہی نہ رہے جسے اس عمل سے منسوب کیا جا سکے۔ رہا "واسطہ" تو یہی غالب اور اکثر ہوا کرتا ہے، جب ایسی صورت ہو تو بہت سی ایسی مشقتیں جو بادی النظر میں معمول بہ سے خارج معلوم ہوتی ہیں۔ اس شخص کے لیے ایسی نہیں ہوتیں جو عادات کے طریق کار کا شناسا ہو۔ اور جب یہ چیزیں اسے معمول بہ سے نکال نہیں سکتیں تو شارع کا ان کو رفع کرنے کا قصد نہ ہوا۔ جیسا کہ عادات کے مطابق جاری اعمال میں باقی سب معمول بہ مشقتوں کی صورت حال ہے۔ لہٰذا ان میں رخصت نہ ہوگی۔ اور کبھی ایسے مقام مشتبہ ہو جاتے ہیں لہٰذا یہ محل اختلاف بن جاتے ہیں

توجب اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا (۹/۴۱) خواہ ہلکے پھلکے نکلو یا مسلح ہو کر۔

پھر فرمایا:

اِلَّا تَنْفِرُوْا یُعَذِّبْکُمْ عَذَابًا اَلِیْمًا (۹/۳۸) اگر تم نہ نکلے تو اللہ تمہیں دکھ دینے والا عذاب دے گا۔

یہ سختی کا مقام ہے کیونکہ یہ اس بات کو مقتضی ہے کہ اصولی طور پر پیچھے رہ جانے کے لیے کوئی رخصت نہیں۔ الا یہ کہ اسے رفع حرج والے دلائل کے تقاضا کے مطابق معمول بہ اعمال میں انتہائی درجہ کے بوجھ پر محمول کیا جائے۔ اس لحاظ سے کہ جہاد کے لیے اٹھ کھڑا ہونا سہل اور نکلنا ممکن ہو۔ اور غزوۂ تبوک میں تو دو باتیں جمع ہو گئی تھیں گرمی کی شدت اور فاصلے کی دوری۔ اور یہ باتیں لمبے لمبے سایوں سے جدائی اور پھلوں اور فصلوں کو بن کاٹے چھوڑ جانے پر مستزاد تھیں یہ سب اس غزوہ میں زائد مشقت تھی اور یہ زیادتی بالکل واضح تھی لیکن مشقت میں ایسی زیادتی بھی اسے معمول بہ سے نکال نہیں سکی۔ اسی لیے اس میں کچھ رخصت نہ تھی۔ اور ایسی ہی دوسری بھی مثالیں ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں۔

وَلَنَبْلُوَنَّکُمْ حَتّٰی نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِیْنَ مِنْکُمْ وَالصّٰبِرِیْنَ وَنَبْلُوَا اَخْبَارَکُمْ (۴۷/۳۱) اور ہم تمہیں آزمائیں گے تاکہ تم میں سے جہاد کرنے اور ثابت قدم رہنے والوں کو معلوم کریں اور تمہارے حالات جانچ لیں۔

اور حضرت عبداللہ بن عباس اللہ کے اس ارشاد:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (۷۸/۲۲) اور اللہ تعالیٰ دین میں تمہارے لیے کوئی تنگی نہیں رکھی۔

کے متعلق کہتے ہیں کہ اسلام میں وسعت صرف اس چیز میں ہے جو اللہ تعالیٰ نے توبہ اور کفاروں سے بنائی ہے۔

اور عکرمہؓ کہتے ہیں کہ وسعت اس چیز میں ہے جو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیئے دو تین تین اور چار چار بیویوں کو حلال بنادیا۔

اور عبید بن عمیر کہتے ہیں کہ یہ آیت ان کی قوم کے ان لوگوں کے حق میں نازل ہوئی جو حضرت ابن عباس کے ہاں حرج سے متعلق سوال کرنے آئے تھے۔ حضرت ابن عباس نے ان سے کہا "کیا تم عربی لوگ نہیں ہو؟" پھر کہنے لگے ہذیل کے قبیلہ کے کسی آدمی کو بلاؤ۔ وہ آیا تو آپ نے اس سے پوچھا: "تمہارے ہاں حرج کن معنوں میں استعمال ہوتا ہے وہ کہنے لگے۔ حرجۃ ایسے نزاع کو کہتے ہیں جس سے نکلنے کی کوئی راہ نہ ہو"؛ حضرت ابن عباسؓ کہنے لگے "وہ درست ہے۔ حرج وہ چیز ہے جس سے نکلنے کی کوئی راہ نہ ہو" دیکھئے حضرت ابن عباس نے حرج کے کیسے معنی تبلائے کہ جس سے نکلنے کی کوئی راہ نہ ہو اور اسے اٹھانے کے لیے توبہ اور کفاروں کے قانون کی تفسیر بیان کی۔ اور حرج کا لغوی معنی ضیق (تنگی) ہے لہٰذا معمول بہ اعمال میں جس قدر مشقت حسب معمول ہوتی ہے وہ نہ لغوی لحاظ سے حرج ہے اور نہ شرعی لحاظ سے۔ اور یہ ہو بھی کیسے ہو سکتا ہے کیونکہ حرج کی یہ قسم تو شرعی حکمت کے لیے وضع ہوئی ہے اور وہ ہے امتحان وابتلاء اور خالص کر کے ان لوگوں کو منظر عام پر لانا جنہیں غائب کی حالت میں اللہ ہی جانتا تھا۔ اندریں صورت یہ واضح ہوگیا وہ کونسا حرج ہے جسے اٹھانا مقصود ہے اور وہ کونسا ہے جسے اٹھانا مقصود نہیں۔ والحمدللہ!

فصل

ابن عربی کہتے ہیں کہ "جب حرج لوگوں میں عام مصیبت کی شکل اختیار کر جائے تو وہ ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر یہ حرج خاص شکل کا ہو تو ہمارے ہاں اس کا کچھ اعتبار نہیں۔ نہ ہی امام شافعیؒ کے بعض اصولوں کے مطابق اس کا کچھ اعتبار ہے"۔

اور یہی بات ہے جو قابل غور فکر ہے۔

اگر خاص حرج سے ایسا حرج مراد لیا جائے جو معمول بہ کے بالائی مراتب میں ہوتا ہے

تو اس کا حکم وہی ہے جو ابن عربی نے کہا ہے اور اس میں اختلاف کرنا بھی نہ چاہیئے۔ کیونکہ اگر یہ حرج معمولات سے ہو تو یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ معمولات میں اسقاط نہیں ہوتا۔ ورنہ یہ اصل تکلیف میں لازم آئے گا۔ گویا اگر اس میں اختلاف واقع ہو تو وہ صرف یہ ہو سکتا ہے کہ آیا یہ حرج معمولات کے قبیل سے ہے یا اس سے خارج ہے۔ نہ یہ کہ ان دونوں پر اتفاق ہونے کے باوجود ان میں سے کسی ایک میں کچھ اختلاف ہے۔ علاوہ ازیں خاص کا نام ہی اس اختلاف کا انکار کر رہا ہے، کیونکہ یہ ہر اعتبار سے عام ہے، خاص نہیں۔ جو بعض مکلفین کو چھوڑ کر صرف بعض خاص مکلفین سے مختص ہو۔

اور اگر حرج سے ایسا حرج مراد لیا جائے جو معمولات سے خارج ہو اور اس قبیل سے ہو جس میں رخصت اور گنجائش واقع ہوتی ہے تو ایسی صورت میں بھی عموم و خصوص کا سمجھنا مشکل ہو جائے گا۔ مثلاً سفر میں صوم و صلاۃ کی تکمیل حرج کا سبب ہے اور اس میں تخفیف مشروع ہے تو یہ عام حرج ہے۔ اور مرض میں تخفیف مشروع ہے اور وہ عام حرج نہیں، اس لحاظ سے کہ ہر مرض میں تخفیف کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مریضوں میں سے کچھ ایسے ہوتے ہیں جو کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر نماز ادا کرنے پر قادر نہیں ہوتے اور بعض روزہ رکھ سکتے ہیں اور بعض نہیں رکھ سکتے اور یہ بات فی نفسہٖ ہر مکلف کے ساتھ خاص ہے۔ اس کے باوجود مرض کی حالت میں مجموعی طور پر تخفیف مشروع ہے۔ ظاہر بات تو یہی ہے کہ یہ خاص قسم کا حرج ہے لیکن اس مسئلہ میں امام مالک سے امام شافعی نے اختلاف نہیں کیا۔ الا یہ کہ انہوں نے اس حرج کو عام بنا دیا اور یہ قید لگا دی کہ ایسا مرض ہو جس میں غیر معمولی حرج پہنچتا ہو۔ لہٰذا یہ حرج کی عام قسم کی طرف ہی لوٹے گا اس بات میں بھی امام شافعیؒ نے امام مالک سے اختلاف نہیں کیا۔ اندریں صورت خاص حرج کی مثال پیش کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ ورنہ کوئی بھی حرج ایسا نہ رہے گا جس میں بالاتفاق یا بالاختلاف تخفیف مشروع نہ ہو الّا یہ کہ وہ عام حرج ہو۔ اگرچہ اتفاق اس بات پر ہے، کہ ایک ہی فرد ایسا موجود ہو جس پر یہ قانون واقع ہوتا ہو۔ اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ قانون صرف اس اکیلے شخص یا کسی مخصوص گروہ کے لیے ہے تو اس بات کا شریعت میں کوئی تصور نہیں الا یہ کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کسی حالت سے مختص کر دیا ہو یا کسی صحابیؓ سے خاص کر دیا ہو جیسے حضرت ابو بردہؓ کے لیے چھوٹے لیلے کی قربانی یا حضرت خزیمہؓ کے لیے (دو کے بجائے اکیلے کی) شہادت۔ تو یہ باتیں نبوت کے زمانہ سے مختص ہیں۔ اس کے بعد نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس عموم و خصوص سے آپ سب لوگوں کے لیے عام ہونے کا ارادہ رکھتے تھے یہ کسی خاص ملک یا زمانہ یا لوگوں وغیرہ وغیرہ سے خاص[۱] نہ تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات بھی محل نظر ہے کیونکہ اس کلی میں حرج عام ہی کی کسی نوع یا قسم کی طرف بالنسبت ہوتا ہے خاص حرج کی طرف نہیں ہوتا۔ کیونکہ خاص حرج کی حقیقت یہ ہے کہ وہ بعض متعین اشخاص یا زمانوں یا مقامات سے مختص ہو۔ اور یہ سب کچھ زمانہ نبوت ہی میں متصور ہو سکتا ہے یا کسی ایسی وجہ پر جس کے علاوہ قیاس نہ کیا جا سکتا ہو۔ جیسا کہ آپ صلعم نے خانہ بدوشوں[۲] کے زمانہ میں صحابہ کو قربانی کا گوشت ذخیرہ کرنے سے منع کر دیا تھا یا جیسے فضیلت کی شہرت کی بنا پر کعبہ اور تین مساجد کی طرف روانہ ہونے کی باقی تمام مساجد پر تخصیص ہے۔ ایسی مثالوں[۳] سے ابن عربی کے مسئلہ کو آسانی سے سمجھا جا سکتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حرج کی اس نوع یا قسم میں اس لحاظ سے خصوص ہے کہ یہ نوع یا قسم حرج کی جنس میں داخل ہے جو اسے بھی اور اس کے علاوہ دوسری قسموں کو بھی شامل ہے تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں بھی عموم ہے جو اس لحاظ سے کہ یہ بے شمار قسموں کو شامل ہے۔ لہٰذا ان دونوں میں سے ایک طرف جو مخصوص ہے وہ دوسری طرف کے لحاظ سے اولیٰ نہیں ہے۔ بلکہ عموم کا پہلو اولیٰ ہے کیونکہ اس میں حرج کلی کی حیثیت سے ہے کہ اگر وہ دوسری نوع یا قسم کو لاحق ہو تو حکم میں لاحق ہو جائے۔ لہٰذا باقی تمام انواع و اقسام کی طرف اس نوع یا قسم کی نسبت ایک ہی جنس کے تحت داخل ہے۔ مرض یا سفر کی صورت میں اس جنس کے بعض افراد کی نسبت اس کے تمام افراد کی طرف ہوگی

---

[۱] بعض لوگوں نے اسکی مثال ایسے مسافر سے دی ہے جو اپنے ساتھیوں سے بچھڑ گیا ہو اور اس کے پاس سونے کا ڈلا ہو۔ وہ یہ ڈلا لے کر ٹکسال میں جائے اور وہاں سے اتنے دینار لے لے جو اس ڈلے سے بن سکتے ہیں اور انہیں سکہ ڈھالنے کی اجرت سے دے۔ وہ کہتے ہیں کہ امام مالک نے، اس کے باوجود کہ اس میں شخص معین اور حالت معینہ کی صورت میں جزئی مصلحت ہے اس کی اجازت دی ہے۔ اور یہ غیر واضح بات ہے۔ کیونکہ ہر وہ مسافر جو اس حال میں ہو اس کے لیے ایسا ہی حکم ہوگا، جیسے مؤلف کا قول بھی اس طرف اشارہ کرتا ہے جو یہ ہے کہ: فان الحرج بالنسبة الى النوع او الصنف عام في ذلك الكلي الخ (اس کلی میں اس نوع یا صنف کی طرف بالنسبت حرج عام ہے تا آخر)

[۲] دافہ: بدوؤں کی ایک قوم ہے جو شہر کی طرف آتے ہیں۔ اس وقت قربانی کے گوشت کا ذخیرہ کرنے سے منع کیا گیا تاکہ ان لوگوں سے آنے والے بھی یہ گوشت کھا سکیں۔

حاشیہ نمبر۳، اگلے صفحہ پر

گویا اگر بعض میں حکم ثابت ہو جائے تو بعض میں ہی ثابت ہوگا۔ اور اگر ساقط ہو جائے تو بعض میں ہی ساقط ہوگا۔ اور یہ بات دونوں اماموں میں متفق علیہ ہے۔ لہٰذا ہمارے اس مسئلہ میں بھی معاملہ ایسا ہی ہونا چاہیئے۔

ایک شبہ اور اگر یہ کہا جائے کہ شاید اس سے اس کی مراد ایسا تغیر ہو جو پانی کو لاحق ہوتا ہے اور اکثر جدا نہیں ہو سکتا اور وہ عام ہے۔ جیسے مٹی اور کائی اور ایسی دوسری چیزیں (جو پانی میں مل کر اسے متغیر کر دیتی ہیں) یا ایسا خاص تغیر جس کا بعض پانیوں سے جدا ہونا ممکن نہ ہو، تو پہلا حکم اپنے عموم کی وجہ سے ساقط اور دوسرا اپنے خصوص کی وجہ سے مختلف فیہ ہے۔ اسی طرح سمندر کے پانی میں بھی اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا وہ پاک ہے یا نہیں؟ کیونکہ وہ متغیر خاص ہے اور خصوصاً ایسا تغیر جو پانی میں پتوں کے گلنے سڑنے سے واقع ہوتا ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ اور نکاح سے پہلے طلاق اگر عام حالات میں ہو تو ساقط ہو گی اور اگر خاص حالات میں ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ جیسے کوئی یہ کہے کہ ہر وہ عورت جس سے میں شادی کروں اور وہ بنو فلاں سے ہو یا فلاں شہر کی ہو یا کالی نسل سے ہو یا گوری سے ہو یا کسی بھی کنواری یا کسی بھی ثیبہ سے میں شادی کر دوں تو اسے طلاق ہے۔ اور اسی طرح یہ کہ جو بھی لونڈی میں خریدوں وہ آزاد ہے۔ وہ بالنسبت معین بجاۓ کے قصد کے لحاظ سے خاص ہے[۱] جیسے اگر وہ یوں کہتا کہ ہر آزاد عورت جس سے میں شادی کروں اسے طلاق ہے اور بالنسبت مطلق ملکیت کا قصد ہو تو وہ عام ہوگا لہٰذا وہ ساقط ہو جائے گا اس سلسلہ میں اگر وہ یوں کہے کہ جو بھی سوڈانی لونڈی میں خریدوں تو یہ خاص ہوگا اور اس میں اختلاف واقع ہوگا۔ اور ایسے ہی دوسرے مسائل ہیں۔

۱؎ یعنی ان مثالوں میں خاص صورتوں کے لیے خاص مثالیں ہیں جن کی طرف مؤلف نے اشارہ کیا ہے۔ ابن عربی کی بحث یہ ہے یہ مثالیں غیر معقول ہیں۔ اس کی بحث کو خصوص پر محمول کرنا ممکن نہیں اس بحث سے ابن عربی کی غرض ایسے احتمالات کی کثرت ہے جنہیں اس نے اختیار کیا پھر ابن عربی کا طریق اختیار کرتے ہوئے مؤلف نے ان سب کی نفی کر دی ہے۔

۲؎ کیونکہ اس کا نکاح کسی لونڈی سے نہ ہوا۔ رہی ملکیت کی بات تو وہ لونڈیوں کے علاوہ ممکن نہیں۔ اور کبھی اس شعبہ میں حرج عام ہو جاتا ہے تو اس شعبہ کے تقاضوں کو ساقط کر دینے سے اس میں گنجائش پیدا کی گئی۔ لہٰذا وہ ان لونڈیوں مالک تو ہو سکتا ہے لیکن پہلی صورت میں عموم کے اعتبار سے اور دوسری صورت میں خصوص کے اعتبار سے عملاً ان سے اس کا نکاح نہ ہوگا۔ حاشیہ صفحہ گزشتہ ۲

جواب شبہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ممکن ہے۔ اور یہی چیز زیادہ اقرب ہے جو اس کا کلام سے اخذ کی جا سکتی ہے الا یہ کہ امام مالک کے نزدیک ان اشیاء اور ایسی دیگر صورتوں میں اختلاف کا حکم عدم اعتبار کے لحاظ سے ہوتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اعتبار کے لحاظ سے جو ان اور ایسی ہی دوسری مثالوں میں بالنسبت علم فقہ[1] میں تحقیق کرنے کے لیے واجب ہوتا ہے نہ کہ بالنسبت اصولوں میں غور کرنے کی طرف الا یہ کہ جب اختلاف کا ثابت ہو جانا ہی یہاں مراد ہے۔ اور اصولی فکر کا یہی تقاضا ہے جو اس نے کہا ہے کہ عام حرج وہ ہوتا ہے جس کے دور کرنے کی انسان میں قدرت نہ ہو جیسا کہ گذشتہ مثالوں سے واضح ہے۔ مگر جب اسے دور کرنے پر انسان قادر ہو تو وہ علی الاطلاق عام حرج نہ ہوگا۔ الا یہ کہ اس حرج کو دور کرنے میں بھی ایک دوسرا حرج ہوتا ہے اگرچہ وہ پہلے سے ہلکا ہوتا ہے۔ کیونکہ مشقت کے بغیر حرج کو دور نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ اس معاملہ میں لوگوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں جس طرح مشقت کے بغیر اس حرج کو الگ نہیں کیا جا سکتا اسی طرح اسے مشقت کے ساتھ نظر انداز بھی نہیں کیا جا سکتا۔ تو اس لحاظ سے دو باتیں سامنے آ گئیں اور اس مسئلہ کے دو اطراف اور ایک واسطہ بن گیا۔ ایک تو طرفِ عام ہے جس میں عادت جاریہ کے مطابق حرج الگ نہیں ہو سکتا اور دوسری طرف خاص ہے جس میں بغیر کسی تنگی کے اسے دور کیا جا سکتا ہے، جیسے اس پانی کا سرکے یا زعفران وغیرہ سے تغیر ہوتا ہے۔ اور واسطہ ان دونوں اطراف کے درمیان گھومتا ہے۔ اور یہی واسطہ غور و فکر اور اجتہاد کا مقام ہے۔ واللہ اعلم۔

بارھواں مسئلہ

تکالیف شرعیہ میں شریعت وسط و اعتدال کے طریقے کے تقاضا کے مطابق چلتی

---

[1] یعنی دونوں مذہبوں میں اختلاف اس کے اعتبار اور عدم اعتبار کا ہے جو فروع کا اختلاف ہے اصول کا نہیں لیکن ابن عربی سے منقول ہے کہ یہ اختلاف اصول میں ہے جیسا کہ اس کی صریح عبارت ہے مؤلف کہتے ہیں۔ جب یہ اختلاف ثابت ہو گیا جس کی ابن عربی نے دونوں مذہبوں کی طرف نسبت کی ہے تو اس سے اس کی مراد وہی ہے جس کی مؤلف نے اس وجہ میں شرح کی ہے اور یہ مراد اصولی قواعد کے تقاضا کے مطابق اس کو درست قرار دیتی ہے لیکن یہ فقہی انداز فکر ہے اصولی نہیں۔

ہے۔ وہ ان دونوں اطراف سے انصاف کے ساتھ اخذ کرتی ہے لیکن کسی طرف میلان نہیں رکھتی اور اس طور پر چلتی ہے جو بغیر کسی مشقت اور ڈھیلا پڑنے کے بندے کے کسب کے تحت داخل ہو۔ بلکہ وہ ایسی تکلیف ہے جو تمام مکلفین میں انتہائی اعتدال کے تقاضا کے مطابق چلتی ہے، جیسے نماز، روزہ حج، جہاد، زکوٰۃ وغیرہ کی تکالیف جو ابتداءً بغیر کسی ظاہری سبب کے مشروع کی گئیں جو ان تکالیف کا مقتضی ہوتا ہے یا اس طور پر مشروع ہوئیں کہ ان پر عمل کرنے کا علم نہ ہوتا تھا۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وَيَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ (۲/۲۱۵)	اور لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں؟
يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ (۲/۲۱۹)	لوگ آپ سے شراب اور جوئے کے متعلق پوچھتے ہیں۔

اور ایسی ہی دوسری آیات بھی ہیں۔

پھر اگر اسلامی قانون مکلف کے انحراف کی بنا پر یا اس کی دونوں اطراف کے وسط سے انحراف کی بنا پر بنایا گیا ہے تو اس لیے کہ یہ قانون وسط اعدل کی طرف لوٹ سکے۔ تاہم وہ دوسری جانب کا میلان اس لیے رکھتی ہے کہ اس میں اعتدال پیدا ہو سکے۔ اس کی مثال ایک ہمدرد طبیب کے فعل کی ہے جو مریض کو اس کی صلاحیت، حالت، عادت، مرض کی قوت اور ضعف کا لحاظ رکھ کر دوا دیتا ہے۔ یہاں تک کہ جب مریض کی حالت میں استقلال آجاتا ہے تو وہ اس کے لیے ایسا معتدل طریقہ تجویز کرتا ہے جو ہر حال میں اس کے لائق ہو۔

کیا آپ دیکھتے نہیں کہ تکالیف کی ابتداء میں اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو مخاطب[1] کیا تو ان کو ان پکڑ

---

[1] یہ ترتیب فی ذاتہ درست ہے۔ اللہ تعالیٰ نے خلقت کی ہدایت کا آغاز کیا تو ان کی عقلوں کو ان کی پیدائش سے متعلق حقائق سے منور کیا۔ اور ان کے لیے اس کائنات میں نعمتیں پھیلا دیں اور ان چیزوں کو ان کے لیے احکام سے منفصل نہیں کیا۔ ایمان کی اصل اور ایسی کلیات کے بعد جن کی طرف مؤلف عنقریب کتاب احکام مکیہ اور مدنیہ پر بحث کے دوران اشارہ کریں گے۔ مگر ان تکالیف کو سمجھنے کے لیے وضاحتوں ہدایتوں اور تیاریوں کے بعد انہیں ایسے احکام دیے یہ بات تو سمجھ میں آتی ہے لیکن جو بات سمجھ میں نہیں آتی وہ مؤلف کا پہلی آیت سے استشہاد ہے جسے اس نے ان آیات میں شمار کیا ہے جو ابتداءً تکلیف کے دوران نازل ہوئیں حالانکہ وہ مدنی ہے۔ مؤلف کے لیے یہ ممکن تھا کہ (بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۰۷ پر)

اشیاء اور مصالح سے متعارف کرایا جو اس نے ان پر انعام کر رکھی ہیں۔ جنہیں اللہ نے انہی لوگوں کے لیے اس کائنات میں پھیلا رکھا ہے تاکہ وہ ان سے ایسے فوائد اور آرام حاصل کر سکیں اور ان کی گزر بسر ہو سکے۔ اور انہیں ان اشیاء پر تصرف کا پورا اختیار دے دیا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

اَلَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا	جس نے تمہارے لیے زمین کو بچھونا اور
وَّالسَّمَآءَ بِنَآءً وَّاَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ	اور آسمان کو چھت بنایا اور آسمان سے مینہ
مَآءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ	برسا کر تمہارے کھانے کے لیے انواع

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ایسی آیات شامل کرنا جو مکی ہیں جیسے سورہ غافر میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

اَللّٰهُ الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَنْعَامَ	اللہ ہی وہ ذات ہے جس نے تمہارے لیے چارپائے
لِتَرْكَبُوْا مِنْهَا وَمِنْهَا تَاْكُلُوْنَ ٥	بنائے تاکہ ان میں سے بعض پر تم سواری کرو اور
(۴۰/۷۹)	بعض کو تم کھاتے ہو۔

اور سورۂ انعام میں ہے۔

وَهُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً	اور وہی ذات ہے جو آسمان سے پانی اتارتا ہے
فَاَخْرَجْنَا بِهٖ نَبَاتَ كُلِّ شَیْءٍ (۶/۹۹)	پھر ہم ہی اس سے ہر طرح کی روئیدگی اگاتے ہیں۔

اور جیسے مؤلف نے دوسری آیات کا ذکر کیا ہے جو سورہ ابراہیم کی آیت ہے کیونکہ وہ مکی ہے پھر اس کے بعد مؤلف کا قول فلما عاند وا اقیمت علیھم البراھین القاطعۃ (پھر جب انہوں نے مخالفت کی تو ان پر ٹھوس دلائل قائم کیے گئے) یعنی یہ بات مکی سورتوں میں بھی موجود ہے جیسا کہ سورۂ ق میں۔ اس سلسلہ میں ابن قیم کی کتاب الفوائد ملاحظہ فرمائیے جس میں بعثت بعد الموت اور اللہ کی قدرت پر استدلال کیا گیا ہے۔ اور مصنف کا قول فلما لم یلتفتوا الیھا اخبر وا بحقیقتھا وضربت لھم الامثال (پھر جب وہ اس طرف متوجہ نہ ہوئے تو انہیں اس کی حقیقت بتلائی گئی اور ان کے لیے مثالیں بیان کی گئیں) جیسا کہ اس کے بعد کی دونوں آیتوں میں ہے اور وہ دونوں مکی ہیں اور اگر مکی کے بجائے مدنی ہوتیں تو بھی مؤلف کی ترتیب کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا تھا۔ نہ ہی اس ساری ترتیب کی یوں نفی ہوتی کیونکہ تینوں مقامات پر تاکید و تقریر کے باب سے مدنی سورتوں میں بھی یہ معانی پائے جاتے ہیں۔ البتہ یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ ان معانی میں مؤلف نے جو یہ تین آیات اختیار کی ہیں کیا وہ ترتیب نزولی کے لحاظ سے بھی اس ترتیب پر ہیں۔ لہٰذا آپ کو چاہیے کہ نزول کی تواریخ کی طرف مراجعت فرمائیں تاکہ آپ کو یہ معلوم ہو سکے کہ کیا اس ترتیب میں مؤلف کا بیان اسے پورا کر رہا ہے؟

رِزْقًا لَّكُمْ (۲/۲۲) — واقسام کے میوے پیدا کیے۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَاَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِیَ فِی الْبَحْرِ بِاَمْرِهٖ الی قولہ۔ وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا۔

اللہ ہی تو ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور آسمان سے مینہ برسایا۔ پھر اس نے تمہارے کھانے کے لیے پھل پیدا کیے اور کشتیوں کو تمہارے زیر فرمان کر دیا کہ وہ اللہ کے حکم سے دریا میں چلیں۔ تاآنکہ فرمایا ـــــ اور اگر تم اللہ کی نعمتیں گننے لگو تو شمار نہ کر سکو۔

نیز یہ ارشاد

هُوَ الَّذِیْۤ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً لَّكُمْ مِّنْهُ شَرَابٌ وَّمِنْهُ شَجَرٌ فِیْهِ تُسِیْمُوْنَ (۱۶/۱۰)

وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے آسمان سے پانی برسایا جسے تم پیتے ہو اور اس سے درخت بھی سیراب ہوجاتے ہیں جنہیں تم اپنے چارپایوں کو چراتے ہو۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی نعمتوں کا ان کے سامنے ذکر کیا۔ پھر ان سے وعدہ کیا گیا کہ اگر وہ ایمان لائیں تو انہیں یہ نعمتیں ملیں گی اور اگر وہ اپنی سابقہ حالت کفر میں سرکشی کرتے رہیں گے تو انہیں عذاب دیا جائے گا پھر جب انہوں نے مخالفت اور کفران نعمت کیا اور اس حقیقت میں شک کرنے لگے جو انہیں جتلائی گئی تھی تو ان پر اس سچائی اور اس کی صحت پر ٹھوس دلائل قائم کئے جو انہیں کہی گئی تھی۔ پھر جب انہوں نے دنیا میں رغبت کی وجہ سے ان دلائل کی طرف بھی توجہ نہ کی تو انہیں دنیا کی حقیقت سے مطلع کیا گیا کہ وہ کوئی شے نہیں۔ وہ زائل ہونے والی اور فانی چیز ہے۔ پھر اس بارے میں مثالیں بیان کی گئیں۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

اِنَّمَا مَثَلُ الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا كَمَآءٍ اَنْزَلْنٰهُ مِنَ السَّمَآءِ (۱۰/۲۴) — دنیا کی زندگی کی مثال مینہ کی سی ہے جسے ہم نے آسمان سے برسایا۔

نیز فرمایا۔

إِنَّمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَّلَهْوٌ (۴۷/۲۶) — دنیا کی زندگی تو صرف کھیل تماشا ہے

اور فرمایا۔

وَمَا هٰذِهِ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَّلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ (۲۹/۶۴)

اور یہ دنیا کی زندگی تو صرف کھیل اور تماشا ہے اور ہمیشہ کی زندگی تو آخرت کا گھر ہے کاش یہ لوگ جانتے ہوتے۔

بلکہ جب لوگ ایمان لائے اور کچھ لوگوں سے دنیا کی رغبت کے تقاضوں کا اظہار ہوا اور بسا اوقات وہ دنیا کی طلب میں اعتدال سے ہٹ گئے یا اور متوجہ ہونے لگے[1] تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِنَّ مِمَّا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يُفْتَحُ لَكُمْ مِنْ زَهَرَاتِ الدُّنْيَا[2]

میں جس چیز سے ڈرتا ہوں وہ صرف یہ ہے کہ تم پر دنیا کی دلکشیاں کھول دی جائیں گی۔

اور جب تک یہ بات ظاہر نہ ہوئی، نہ ہی اس کا گمان تھا تو اس وقت[3] اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَّوْمَ الْقِيٰمَةِ (۷/۳۲)

آپ ان سے پوچھیے کہ جو زینت اور کھانے پینے کی پاکیزہ چیزیں اللہ نے اپنے بندوں کے لیے پیدا کی ہیں ان کو کس نے حرام کیا ہے؟ آپ کہہ دیجیے کہ یہ دنیا کی زندگی میں ایمان والوں کے لیے ہیں اور قیامت کے دن خاص انہی کا حصہ ہوں گی۔

نیز فرمایا:

يٰٓأَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوْا مِنَ الطَّيِّبٰتِ وَاعْمَلُوْا صَالِحًا (۲۳/۵۱)

اے پیغمبر! پاکیزہ چیزیں کھاؤ اور نیک عمل کرو۔

اور اہل اسلام کو ظلم[4] سے روکا گیا اور اس کی وعید اور اس میں سختی بتلائی گئی اور اللہ تعالیٰ نے

---

[1] یعنی وہ اس کے لیے مظنہ ہے جیسا کہ مؤلف نے پہلے اس طرف اشارہ کیا ہے۔

[2] لمبی حدیث ہے جسے اس نے تیسیر میں شیخین اور نسائی سے نکالا۔

[3] اس مثال میں مؤلف کے کلام سے مراد یہ ہے کہ فلاں مقام پر آپ سے یوں فرمایا اور فلاں مقام پر یوں۔ نہ یہ کہ خارج میں یہی ترتیب ہے ورنہ اس حدیث کو تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں بر سر منبر بیان فرمایا جب کہ یہ آیت سورہ اعراف کی ہے جو مکی ہے۔ اسی طرح دوسری آیت سورۂ اعراف کی ہے اور وہ بھی مکی ہے۔

[4] یعنی علی الاطلاق ظلم سے جس میں دوسرے معاصی کے علاوہ شرک بھی شامل ہے۔

فرمایا،

اَلَّذِیْنَ آمَنُوْا وَلَمْ یَلْبِسُوْا اِیْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ اُولٰٓئِكَ لَهُمُ الْاَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُوْنَ (۶/۸۲) — جو لوگ ایمان لائے اور اپنے ایمان کو شرک کے ظلم سے مخلوط نہیں کیا ان کے لیے امن ہے اور وہی ہدایت پانے والے ہیں۔

اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سلہ ۲

اٰیَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ اِذَا حَدَّثَ کَذَبَ وَاِذَا وَعَدَ اَخْلَفَ، وَاِذَا ائْتُمِنَ خَانَ۔ — منافق کی تین نشانیاں ہیں۔ جب بات کرے تو جھوٹ بولے، وعدہ کرے تو اس کا خلاف کرے اور جب امین بنایا جائے تو خیانت کرے۔

تو یہ معاملہ صحابہ رضی اللہ عنہم پر شاق گزرا، کیونکہ کوئی شخص ان سے سلامت نہیں رہ سکتا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے جب آپ کو اس بات کی خبر دی تو آپ نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے انہیں بتلایا کہ یہ جھوٹ، وعدہ خلافی اور خیانت وہ ہے جو کافروں سے مختص ہے۔

اسی طرح جب یہ آیت نازل ہوئی۔

وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِیْٓ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ یُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ (۲/۲۸۴) — جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے خواہ تم اسے ظاہر کرو یا چھپاؤ اللہ تم سے اس کا حساب لے گا۔

سلہ مشہور یہ ہے کہ اس آیت میں ظلم سے مراد شرک ہے جیسا کہ حدیث میں اس آیت ان الشرک لظلم عظیم کی تفسیر آئی ہے اور اگر مؤلف اللہ کے اس قول شق ذلک علیہم (یہ بات صحابہ پر شاق گزری) کو اس آیت اور حدیث کی طرف لوٹاتا اور اپنے قول بکذب سے پہلے ظلم کا اضافہ کرتا تو بہتر تھا۔ اور اس کے بغیر ظلم کی بحث کے ذکر کا موقع بھی نہیں اور فی الواقعہ یہ آیت اور بعد والی حدیث اس بارے میں ایک ہی وادی سے ہیں کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو صحابہ پر شاق گزری۔ تو اس آیت کی ایسی تفسیر کی گئی جس سے اس گرانی میں تخفیف ہو جب کہ انہوں نے کہا تھا کہ ایّنا لم یظلم (ہم میں سے کس نے ظلم نہیں کیا) یا کچھ ایسا ہی کہا تھا۔ اور یہ دونوں تفسیریں معتدل راستہ کی طرف پھرتی ہیں۔

سلہ اسے شیخین اور ترمذی اور نسائی نے روایت کیا۔ اور عنقریب تیسری جلد اوامر و نواہی کے مسائل کی تیسری فصل کے چھٹے مسئلہ میں یہ پوری کی پوری حدیث آ رہی ہے۔

سلہ اسے مسلم نے ابو ہریرہ سے نکالا۔ اور یہ لمبی حدیث ہے۔

تو یہ صحابہ پہ شاق گزری۔ پھر یہ آیت نازل ہوئی۔

لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا (۲/۲۸۶) اللہ تعالیٰ کسی کو اسکی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

اور ان میں سے بعض ارتداد وغیرہ کے مرتکب ہونے لگے اور اس بات سے ڈرے کہ ان کی بخشش نہ ہوگی۔ اس بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا۔ تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت اتاری۔

قُلْ یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓی اَنْفُسِھِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَۃِ اللّٰہِ (۳۹/۵۳) اے پیغمبر! (انہیں میری طرف سے) کہہ دیجیے کہ اے میرے بندو! جنہوں نے اپنی جانوں پر زیادتی کی ہے۔ میری رحمت سے ناامید نہ ہوں۔

اور جب اللہ تعالیٰ نے دنیا اور اس کے ساز و سامان کی مذمت بیان فرمائی تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کی ایک جماعت نے ارادہ کیا کہ دنیا سے الگ ہو جائیں، عورتوں اور لذاتِ دنیا کو چھوڑ کر عبادت میں لگ جائیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس ارادہ کی تردید کی اور فرمایا:

مَنْ رَّغِبَ عَنْ سُنَّتِیْ فَلَیْسَ مِنِّیْ جو میرے طریقہ سے اعراض کرے اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں۔

اور اس آیت کے پہلے سے نازل ہونے کے باوجود۔

اِنَّمَآ اَمْوَالُکُمْ وَاَوْلَادُکُمْ فِتْنَۃٌ (۶۴/۱۵) تمہارے اموال اور اولاد تو تمہارے لیے محض آزمائش ہیں۔

لوگوں کے لیے کثرت مال اور اولاد کے لیے دعا فرمائی۔ جب کہ مال اور اولاد ہی دنیا ہے[1] اور آپ نے صحابہ کے لیے حلال طریقوں سے دنیا کو جمع کرنے اور اس سے فائدہ اٹھانے کی توثیق فرمائی اور انہیں دنیا سے بے رغبتی نہیں سکھلائی، نہ ہی دنیا کو چھوڑنے کا حکم دیا۔ الایہ کہ ایسی حرص ظاہر ہو یا پائی جائے جس سے کسی کی حق تلفی ہوتی ہو اور اس وجہ سے توسط کی مخالفت کا گمان پایا جاتا ہو بصورت دیگر اس کی کوئی ممانعت نہیں۔

اور اس مفہوم سے چشم پوشی کرنے والوں کو اللہ تعالیٰ نے خبر دے دی ہے کہ وہ آخرت میں

---

[1] یعنی جس کی اللہ تعالیٰ نے مذمت کی ہے۔

مومنوں کو کس چیز کا بدلہ دے گا اور وہ ان کے اعمال ہی کا بدلہ ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے اعمال کی نسبت انہیں کی طرف کی اور فرمایا:

جَزَآءً بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ۔ یہ اس چیز کا بدلہ ہے جو کچھ وہ کرتے رہے۔

اور ان کے لیے منت (انقطاع - احسان) کی نفی کی۔ فرمایا:

فَلَهُمْ اَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُوْنٍ ۝ [1] (۸۴/۲۵) ان کے لئے نہ ختم ہونے والا اجر ہوگا۔

پھر جب وہ اپنے اعمال کا احسان جتلانے لگے تو فرمایا:

يَمُنُّوْنَ عَلَيْكَ اَنْ اَسْلَمُوْا قُلْ لَّا تَمُنُّوْا عَلَيَّ اِسْلَامَكُمْ بَلِ اللّٰهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ اَنْ هَدٰىكُمْ لِلْاِيْمَانِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ (۴۹/۱۷)

یہ لوگ تم پر احسان رکھتے ہیں کہ مسلمان ہوگئے ہیں انہیں کہہ دیجیے کہ اپنے مسلمان ہونے کا مجھ پر احسان نہ رکھو بلکہ اللہ تم پر احسان رکھتا ہے کہ اس نے تمہیں ایمان کا رستہ دکھلایا بشرطیکہ تم سچے مسلمان ہو۔

گویا اللہ تعالیٰ نے ان پر احسان جتلانے کو ایسی چیز پر ثابت کیا جو فی نفسہٖ یقینی طور پر حق ہے اور اَنْ هَدٰىكُمْ لِلْاِيْمَانِ (کہ اس نے تمہیں ایمان کے لیے ہدایت دی) کہہ کر دوسری چیزوں سے نسبت کو سلب [2] کر دیا۔ اسی طرح یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اگر تمہیں ہدایت ہی نہ ہوتی تو ایسی کوئی چیز نہ تھی جس سے تم احسان رکھتے۔ اور اس مطلوبہ مفہوم سے وہ نالے [3] والی حدیث بھی ملتی جلتی ہے جو پتھریلی زمین سے اترتا تھا اور اس میں حضرت زبیرؓ اور ایک انصاری کا جھگڑا ہوگیا تھا۔ اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: [4]

اِسْقِ يَا زُبَيْرُ اِنَّا مِرْهُ بِالْمَعْرُوْفِ۔ زبیر! اپنی کھیتی سیراب کرو۔ آپ نے حضرت

---

[1] یہ ان معنوں میں مستعمل ہے کہ اس اجر کا ان پر کوئی احسان نہ ہوگا۔ اور اکثر مفسرین اس کی تفسیر غیر مقطوع (نہ ختم ہونے والا مسلسل اور دائم) سے کرتے ہیں۔

[2] اللہ تعالیٰ نے اس عمل کی ان کی طرف نسبت نہیں کی۔ بلکہ اپنی طرف نسبت کی اور ان پر احسان رکھا۔ بخلاف دوسری باتوں کے کہ اس کی نسبت ان کی طرف کی اور ان پر احسان کو سلب کرنا انہی سے ہے۔

[3] شراج، شرجۃ کی جمع ہے (کلمہ شی مفتوح) اور وہ پتھریلی زمین سے ڈھلوان زمین کی طرف جانے والی پانی کی گزرگاہ کو کہتے ہیں حرۃ کالی اور پتھریلی زمین کو لیکن اس جگہ حرۃ مدینہ کے قریب ایک خاص مقام کا نام ہے۔

[4] اسے تیسیر میں پانچوں سے نکالا۔

ثُمَّ أَرْسِلِ الْمَاءَ إِلَى جَارِكَ — زبیر کو بھلے طریقے کا حکم دیا۔ پھر پانی کو اپنے ہمسائے کی طرف چھوڑ دو۔

تو وہ انصاری کہنے لگا ان کان ابن عمتك (زبیر آپ کا پھوپھی زاد بھائی جو ہوا) اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرے کا رنگ بدل گیا۔ پھر آپ نے فرمایا:

اِسْقِ يَا زُبَيْرُ حَتّٰى يَرْجِعَ الْمَاءُ إِلَى الْجَدْرِ۔ — زبیر اپنی کھیتی کو اتنا سیراب کرو کہ پانی منڈیروں تک پہنچ جائے۔

اور آپ نے حضرت زبیر کو ان کا پورا حق دلایا۔ حضرت زبیر کہتے ہیں کہ درج ذیل آیت اسی بارے میں نازل ہوئی۔

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ (۴/۶۵) — تمہارے پروردگار کی قسم! یہ لوگ جب تک اپنے تنازعات میں آپ کو منصف نہ بنائیں تب تک مومن نہیں ہو سکتے۔

اور آپ اس شریعت کو اپنے وارد و مصادر میں ایسا ہی پائیں گے۔

ایک ماہر طبیب بھی اسی ترتیب سے اپنا کام کرتا ہے۔ وہ ابتداءً ایسی غذا دیتا ہے۔ جو اعتدال پر لائے اور مریض کے مزاج کے موافق ہو۔ اور کوئی مریض طبیب کو بعض خوردنی اشیاء کے متعلق پوچھے، جنہیں وہ نہیں جانتا کہ آیا وہ غذا ہے، یا زہر ہے یا کوئی اور چیز ہے تو طبیب اپنے اس کی خبر دیتا ہے۔ پھر جب بعض اخلاط کے پلٹنے سے اس کی بیماری رو بصحت ہونے لگتی ہے تو طبیب اپنے میں دوسری جانب کی اخلاط کے پلٹنے کا مقابلہ کرتے ہوئے اس کے مطابق دوا دیتا ہے۔ تاکہ علت اعتدال پر آ جائے جو کہ مزاج اصلی اور مطلوبہ صحت ہے۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کا انتہائی کرم و احسان اور انعام ہے۔

فصل

جب آپ شرعی کلیہ کو دیکھیں گے اور اس پر غور فرمائیں گے تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ وہ اعتدال پر واقع ہے۔ پھر اگر آپ دونوں اطراف میں سے کسی ایک طرف جھکاؤ دیکھیں تو سمجھ لیجیے کہ یہ بات دوسری جانب تک جا پہنچنے یا ایسے متوقع خطرہ کے مقابلہ کے لیے ہو گی۔

ایک تو سختی کی جانب ہے۔ اور اس میں تخویف، ترہیب اور سختی سے روکنا عام ہوتا ہے۔ یہ اس شخص کے لیے آتی ہے جس پر دین کے معاملہ میں ڈھیلا پن غالب آ جائے۔

اور دوسری تخفیف کی جانب ہے۔ جس میں ڈھیل، رغبت اور رخصت عام ہوتی ہے یہ اس شخص کے لئے آگے آئے گی۔ جس میں کسی سخت کام میں حرج غالب آجائے اور پھر جب نہ یہ بات ہو اور نہ بھلی بات ہو تو آپ توسط ہی کو چمکتا دیکھیں گے اور اعتدال کے مسلک کو واضح پائیں گے۔ یہی وہ اصل ہے جس کی طرف شریعت لوٹتی ہے اور یہی وہ معقول بات ہے جس کی طرف پناہ لی جاسکتی ہے۔

اس طرح جب آپ دین کے معتبر لوگوں کی منقولات میں کوئی ایسی بات دیکھیں کہ کوئی شخص توسط کو چھوڑ کر کسی طرف جھک گیا ہے تو سمجھ لیجیے کہ یہ دوسری جانب تک جا پہنچنے یا ایسے متوقع خطرہ کی رعایت رکھنے کی وجہ سے ہے۔ ورع (مشتبہ امور سے اجتناب) زہد، ان سے ملتی جلتی یا ان کے مقابلہ کی چیزوں میں بھی یہی اندازِ فکر جاری ہے۔

توسط شریعت سے ہی معلوم ہو سکتا ہے۔ کبھی یہ لوگوں کی عادات اور بڑے بڑے اہل دانش کی شہادت سے بھی معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ خرچ کرنے کے سلسلے میں اسراف اور بخل کا توسط انہی ذرائع سے معلوم ہوتا ہے۔

چوتھی نوع

احکام شریعت کے تحت داخل ہونے میں شارع کا مقصد

یہ نوع چند مسائل پر مشتمل ہے

پہلا مسئلہ

وضع شریعت سے شرعی مقصد مکلف[1] کو اس کی خواہشات کے داعیہ سے نکالنا ہے تاآنکہ وہ اختیاری طور پر بھی اللہ کا بندہ بن جائے، جیسے کہ اضطراری طور پر وہ اللہ کا بندہ ہے اور اس پر کئی باتیں دلالت کرتی ہیں۔

پہلی بات: نصوص صریحہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ بندوں کو اللہ تعالیٰ کی بندگی کے لیے اور اس کے اوامر و نواہی کے تحت داخل ہونے کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ	میں نے جنوں اور انسانوں کو محض اس
إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُم	لیے پیدا کیا ہے کہ وہ میری عبادت

---

[1] وضع شریعت سے شارع کا یہ قصد دیگر ہے جو پہلی نوع کے علاوہ ہے جس میں مؤلف نے یہ بیان کیا تھا کہ وضع شریعت سے شرع کا قصد کلی طور پر دنیوی اور اخروی مصالح کا قیام ہے۔ اور یہ بات ان دونوں مقاصد میں منافات پیدا نہیں کرتی۔ آپ سے صرف یہ مطلوب ہے کہ آپ ان دونوں قصدوں کا فرق سمجھ لیں۔ تاکہ آپ ان دونوں مقصدوں کے خاص مباحث کے درمیان تمیز کر سکیں۔ پہلی نوع کا مفہوم ایسے نظام کفالت کو وضع کرنا ہے کہ جو شخص اس پر عمل پیرا ہو وہ دنیا و آخرت میں سعادات حاصل کر سکے۔ اور چوتھی نوع کا مفہوم یہ ہے کہ شارع بندے سے چاہتا ہے کہ نظام اطاعت و انقیاد کے تحت داخل ہو نہ کہ اپنی خواہشات کے پیچھے لگے۔ اس طرح آپ اس نوع میں پہلی نوع کے مسائل کو اپنی پوری تفصیل کے ساتھ پائیں گے۔ استقراء تام کے طور پر باقی سب انواع کی بھی یہی صورت ہوتی ہے۔

مِّنْ رِّزْقٍ وَّمَآ اُرِيْدُ اَنْ يُّطْعِمُوْنِ۔ (۵۱/۵۷)

کریں۔ میں ان سے رزق نہیں چاہتا نہ یہ چاہتا ہوں کہ وہ مجھے کھلائیں۔

نیز فرمایا:

وَاْمُرْ اَهْلَكَ بِالصَّلٰوةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ۔ (۲۰/۱۳۲)

اپنے اہل خانہ کو نماز کا حکم دو اور خود اس پر ڈٹ جاؤ۔ ہم تجھ سے رزق کا سوال نہیں کرتے۔ ہم تو خود تجھے رزق دیتے ہیں۔

اور ارشادِ باری تعالیٰ:

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ وَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ۔ (۲/۲۱)

اے لوگو! اپنے اس پروردگار کی عبادت کرو، جس نے تمہیں بھی اور تم سے پہلے لوگوں کو بھی پیدا کیا۔ تاکہ تم پرہیزگار بن سکو۔

پھر مفصل سورتوں میں اس عبادت کی شرح بیان فرمائی جیسے ارشاد باری ہے:

لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ اِلٰى قولہ۔ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ۔ (۲/۱۷۷)

اپنے چہروں کو مشرق اور مغرب کی طرف پھیر لینا کوئی نیکی نہیں۔ اصل نیکی تو یہ ہے کہ جو ایمان لائے ۔۔ الی قولہ ۔۔ اور یہی لوگ پرہیزگار ہیں۔

اسی طرح ان تمام احکام کی صورت ہے جو اس سورت میں مذکور ہیں۔ اور اللہ کا ارشاد ہے:

وَاعْبُدُوا اللّٰهَ وَلَا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْـًٔا۔

اور اللہ کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی چیز کو بھی شریک نہ بناؤ۔

ایسی ہی اور آیات ہیں جو علی الاطلاق عبادت کا حکم دیتی ہیں اور علی العموم اس کی تفاصیل بتلاتی ہیں۔ گویا یہ سب کچھ تمام حالات میں اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع اور ہر حال میں اس کے احکام کی تعمیل کی طرف لوٹتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی بندگی کے یہی معنیٰ ہیں۔

دوسری بات: وہ آیات ہیں جو اس قصد کی مخالفت کرنے والی چیزوں کی مذمت کرتی ہیں۔ اولاً اللہ کے حکم کی مخالفت سے روکتی ہیں اور جو شخص اللہ سے روگردانی کرے اس کی مذمت کرتی ہیں اور مخالفتوں کی اقسام سے ہر قسم کے لیے جو خاص عقوبتیں ہیں اور آخرت میں اخروی عذاب پر دلالت کرتی ہیں اور اس کی بنیاد خواہشات کی پیروی، قریبی مفادات

اور زائل ہونے خواہشات کی اطاعت و تعمیل ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے خواہشات کی پیروی کو حق کے مقابل اور اس کی ضد بتلایا ہے اور اس کو حق کا مقابل شمار کیا ہے۔ جیسا کہ ارشادِ باری ہے:

یَا دَاوُدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِیْفَةً فِی الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَیُضِلَّكَ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰهِ۔ (۳۸/۲۶)	اے داؤدؑ! ہم نے تمہیں زمین میں خلیفہ بنایا ہے تو لوگوں میں انصاف سے فیصلے کیا کرو اور خواہش کی پیروی نہ کرنا کہ وہ تمہیں اللہ کی راہ سے بھٹکا دے گی۔

نیز فرمایا:

فَاَمَّا مَنْ طَغٰى وَاٰثَرَ الْحَیٰوةَ الدُّنْیَا فَاِنَّ الْجَحِیْمَ هِیَ الْمَاْوٰى ۝ (۷۹/۳۷تا۳۹)	تو جس نے سرکشی کی اور دُنیا کی زندگی کو ترجیح دی۔ اس کا ٹھکانا دوزخ ہے۔

اور فرمایا:

وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰى۔ (۵۳/۳-۴)	اور وہ (محمدؐ) خواہش نفس سے بات منہ سے نہیں نکالتے۔ یہ قرآن کریم تو حکم خدا ہے جو ان کی طرف بھیجا جاتا ہے۔

گویا اللہ تعالیٰ نے اس کام میں دو چیزوں میں محصور کر دیا۔ ایک وحی ہے وہی شریعت ہے اور دوسری خواہشاتِ نفس۔ ان دو کے علاوہ تیسری کوئی چیز نہیں۔ اور جب یہ صورت ہے تو یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہوئیں اور جب یہ متعین ہو گیا کہ حق وحی میں ہے تو اس کے مقابل خواہش نفس اس حق کی ضد ہو گی۔ گویا خواہشات کی پیروی حق کے مقابل آ گئی۔ چنانچہ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں:

اَفَرَءَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ وَاَضَلَّهُ اللّٰهُ عَلٰى عِلْمٍ۔ (۴۵/۲۳)	بھلا آپؐ نے اس شخص کو دیکھا جس نے اپنی خواہش کو معبود بنا رکھا ہے اور علم کے باوجود اللہ نے اسے گمراہ کر دیا ہے

اور فرمایا

وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ اَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ	اور اگر حق ان کی خواہشوں پر چلے تو آسمان اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے سب درہم

وَمَنْ فِيهِنَّ۔ (۷۱/۲۳) برہم ہو جائیں۔

نیز فرمایا:

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ (۱۶/۴۷)

یہی لوگ ہیں جن کے دلوں پر اللہ نے مہر لگا رکھی ہے اور وہ اپنی خواہشوں کے پیچھے چل رہے ہیں۔

اور فرمایا:۔

أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ۔ (۱۴/۴۷)

بھلا جو شخص اپنے رب کی طرف سے کھلے راستے پر چل رہا ہو اس جیسا ہے جس کے برے اعمال اسے اچھے کرکے دکھائے جائیں اور وہ اپنی خواہشوں کی پیروی کریں۔

غور فرمائیے جہاں کہیں بھی اللہ تعالیٰ نے خواہش نفس کا ذکر فرمایا تو اس کی اور اس کے متبعین کی مذمت ہی فرمائی۔ اسی مفہوم میں حضرت ابن عباس سے روایت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "جہاں بھی اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں خواہش نفس کا ذکر کیا تو اس کی مذمت ہی کی" ان سب باتوں سے واضح ہوتا ہے کہ شارع کا قصد خواہشات کے پھندے سے نکلنا اور اپنے مالک کی غلامی میں داخل ہونا ہے۔

تیسری بات: تجربات اور عادات سے معلوم ہوا ہے کہ خواہشات کے پیچھے پڑے رہنے اور اغراض کے ساتھ چلنے سے کبھی دنیوی یا دینی مصالح حاصل نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے قتل و غارت اور ہلاکت لازم ہوتی ہے جو ان مصالح کی ضد ہیں۔ اور یہ بات دیرینہ عادات و تجارب سے لوگوں کے ہاں معروف ہے۔ اسی لیے سب لوگوں نے خواہشات کی پیروی کی مذمت پر اتفاق کیا ہے۔ حتیٰ کہ جن لوگوں کے ہاں اتباع کے لیے کوئی شریعت نہ تھی اور جن کے پاس شریعت موجود تھی، ہر دو نے دنیوی مصالح کی خاطر عقلی[1] لحاظ سے بھی

---

[1] یعنی جو شخص اپنی خواہش کا اس حد تک متبع ہو جو اسے لوگوں کے اس نظریہ عقلی تک لیجائے اور ان کی عادات ایسی بن جائیں کہ اس بندش پر ہی وہ مصالح قائم رہ سکتے ہیں۔ جن کا وہ ارادہ رکھتے تھے۔

ہر شخص کو خواہش نفس کی پیروی سے روک دیا۔ اور اس نظریہ کی صحت پر متفق ہو گئے۔ اور دنیا کی اصلاح کے قیام کے لیے اسی نظریہ کے مطابق اپنی عادات بنا لیں اور اس کا نام انہوں نے "سیاست مدنیہ" رکھا۔ گویا یہ ایسی بات ہے جس پر مجموعی طور پر عقل و نقل دونوں اکٹھے ہو جاتے ہیں اور یہ ایسی واضح بات ہے جسے دلیل کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔

جب صورتحال یہ ہو تو کسی کے لیے درست نہیں کہ وہ شریعت کے متعلق یہ دعوے کرے کہ وہ بندوں کی خواہشات و اغراض کے مطابق وضع کی گئی ہے۔ کیونکہ شرعی احکام پانچ صورتوں سے خالی نہیں رہتے۔ وجوب اور تحریم، تو ان دونوں کا ٹکراؤ تو ظاہر ہے جو اختیار کے تحت داخل ہونے والی چیزوں کا عملی تقاضا ہوتا ہے۔ جب کسی کو کہا جائے "یہ کام کر"، تو اس میں تیری کچھ غرض ہو گی یا نہ ہو گی۔ اور جب کہا جائے "یہ کام نہ کر" تو اس میں بھی تیری کچھ غرض ہو گی یا نہ ہو گی۔ پھر اگر امر یا نہی کے کام کی مطابقت پر مکلف کی غرض یا اس کی پیدا ہونے خواہش متفق ہو جائے تو یہ اتفاقی امر ہو گا، اصولاً نہ ہو گا۔ رہیں احکام شرعیہ کی باقی اقسام ـــــ اگرچہ بظاہر مکلف اپنے اختیار سے ان میں داخل ہوتا ہے۔ تو وہ صرف شارع کے داخل کرنے کی وجہ سے مکلف کے اختیار کے تحت داخل ہوتی ہیں اور اس کے اختیار سے ہی اسے نکالنے کی طرف راجع ہوتی ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مباح میں کبھی مکلف کو اختیار رہتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ بفرض محال اگر اسے اس میں اختیار نہ ہو بلکہ مثال کے طور پر اس کے رفع میں اختیار ہو تو یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس کے اختیار کے تحت داخل ہے؟ کتنے ہی خواہش کے بندے ایسے ہیں جو چاہتے ہیں کہ کاش فلاں مباح کام ممنوع ہوتا۔ حتیٰ کہ اگر مثال کے طور پر اسلامی قانون سازی کا کام اس کے سپرد کر دیا جائے تو وہ اسے حرام قرار دے۔ جیسا کہ حق میں جھگڑنے والوں نے مبالغہ سے کام لیا۔ اسی طرح اگر اس کا اختیار اور اس کی خواہش اس کے بس میں ہوتے تو وہ یہی چاہتا کہ خواہش کا حصول ہی مطلوب ہونا چاہیئے۔ حتیٰ کہ اگر اسے فرض قرار دینا اس کا کام ہو تو اسے واجب بنا دے۔ پھر کبھی اس مباح میں بعینہٖ اس کے برعکس معاملہ ہو جاتا ہے۔ گویا اب وہ جس بات کو پسند کر رہا ہے، اسے کل وہ ناپسند کرے گا۔ اور معاملہ اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے لہٰذا اس قضیہ میں کوئی حکم علی الاطلاق درست نہ ہو گا ایسے موقع پر ایک ہی چیز پر اغراض بھی آ شامل ہوتی ہیں جو اغراض و خواہش کی اتباع کی

وجہ سے اس نظام کو خراب کر دیتی ہیں۔ گویا اللہ تعالیٰ ہی کی وہ پاک ذات ہے جس نے قرآن میں یہ آیت نازل فرمائی:

وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ (۲۳/۷۱)	اور اگر حق ان کی خواہشوں پر چلے تو آسمان اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے سب درہم برہم ہو جائیں۔

لہٰذا اس صورت میں مثال کے طور پر مباح کی اباحت مکلف کو علی الاطلاق اپنے اختیار سے داخل ہونے کو واجب نہیں بنائے گی۔ مگر اس حیثیت سے کہ شارع نے اس کا فیصلہ کر دیا ہو اور جب یہ صورت ہے تو مکلف کا اختیار شارع کے حکم کے تابع ہوا اور اس کی غرض کو اذن شرعی کے تحت اخذ کیا جائے گا نہ کہ طبعی ڈھیل کے تحت اور یہی بات مکلف کو اپنی خواہش اور داعیہ سے کلیتہً نکال دیتی ہے تا آنکہ وہ اللہ کا بندہ بن جائے۔

ایک اعتراض اگر یہ کہا جائے کہ: شرعی احکام کی وجہ یا تو بے کار ہو گی یا کسی حکمت کے لیے ہو گی۔ پہلی بات تو بالاتفاق باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثًا (۲۳/۱۵) ؎	کیا تم سمجھتے ہو کہ ہم نے تمہیں بے فائدہ پیدا کر دیا ہے۔

اور فرمایا

وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ؎ (۳۸/۲۷)	ہم نے آسمانوں، زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے، کو بے فائدہ پیدا نہیں کیا۔

؎ بلکہ ایسی حکمت کیلئے پیدا کیا ہے جو تمہارے اعمال اور ان کی جزاء کیلئے مرنے کے بعد اٹھانے کی مقتضی ہے۔ یہ آیت کفار کے لیے ان کے تغافل کی وجہ سے دھمکی ہے اور اس ہدایت کے لیے ہے کہ شریعت حکمت کیلئے وضع کی گئی ہے اور اگر مؤلف اس سے اگلا کلمہ زیادہ کر دیتا تو بہتر تھا۔ کیونکہ مکمل اشارہ تو اللہ تعالیٰ کے اسی قول: وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ تم سمجھتے ہو کہ تم ہماری طرف لوٹائے نہیں جاؤ گے میں ہے۔ ؎ باطل وہ ہے جس میں حکمت نہ ہو جبکہ یہ آیت پہلے والے بیان امر معاد اور حساب کو ثابت کر رہی ہے اور یہ کام شریعت اور اس کی وضاحت کے بعد ہیں اور اس کے بعد کی آیت بھی اسی طرح کی ہے کیونکہ لہو و لعب کی معنی یہ ہے کہ اس میں حکمت نہ ہو۔ اور جو ہم نے ذکر کیا، اس کی ان آیات سے وجہ استدلال ظاہر ہے لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ آیات مخلوق کی اصلیت کے بارے میں ہیں وضع شریعت کے بارے میں نہیں

وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ ٥ (۲۱/۱۶)	اور ہم نے آسمانوں، زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے کھیل تماشے کے لیے پیدا نہیں کیا۔
مَا خَلَقْنٰهُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ (۴۴/۳۹)	ہم نے انہیں حق کے ساتھ پیدا کیا ہے۔

اور اگر شرعی احکام کی وضع کسی حکمت اور مصلحت کے لیے ہے تو یہ مصلحت یا تو اللہ تعالےٰ کی طرف راجع ہو گی یا بندوں کی طرف۔ اللہ تعالیٰ کی طرف تو ہو نہیں سکتی کیونکہ وہ غنی ہے اور مصالح کا اس کی طرف لوٹنا مشکل ہے جیسا اور جتنا کہ علم کلام سے واضح ہوتا ہے۔ اب صرف بندوں کی طرف رجوع ہی باقی رہ جاتا ہے اور یہی ان بندوں کی اغراض کا تقاضا ہے۔ کیونکہ ہر عاقل اپنے آپ ہی کے لیے مصلحت چاہتا ہے جو اس کی دنیا اور اس کی آخرت میں اس کی خواہش کے مطابق ہو۔ اور شریعت تکلیف کے ضمن میں ان کے اس مطلب کے لیے بھی کفیل ہے۔ لہٰذا اس بات کی کیسے نفی کی جا سکتی ہے کہ شریعت بندوں کی خواہشات کے داعیوں اور ان کی اغراض کی موافقت پر وضع کی گئی ہے؟ علاوہ ازیں یہ وضاحت پہلے گزر چکی ہے کہ شریعت بندوں کی اغراض کے موافق آئی ہے اور ان کے حظوظ کو برقرار رکھا گیا ہے۔ محققین کے قول کے مطابق یہ اللہ تعالیٰ کی انتہائی مہربانی ہے کہ جبکہ معتزلہ کے زعم کے مطابق یہ واجب ہے۔ اور جب شارع کے مقاصد سے یہ بات درست ثابت ہو گئی تو اب جو چیز اس کی نفی کرے گی وہ باطل ہو گی۔

اعتراض کا جواب

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جب یہ تسلیم ہے کہ شریعت کی وضع بندوں کے مصالح کے لیے ہے تو وہ مصالح بندوں پر شارع کے حکم کے مطابق ہی لوٹیں گے اور اسی حد تک لوٹیں گے جو شارع کے مقرر کر دی ہے ان کا انحصار ان کی خواہشات کے تقاضوں پر نہیں۔ اسی لیے تکالیف شرعیہ نفوس پر بھاری ہوتی ہیں۔ اور حس، عادت اور تجربہ سب کچھ اس بات پر شاہد ہے۔ لہٰذا اوامر و نواہی اس کی طبیعت کے داعیوں اور اغراض کی طوالت کو نکال دینے والے ہیں۔ حتّٰی کہ وہ ان سے مشروع حد تک ہی اخذ کر سکتا ہے اور یہی کچھ مطلوب ہے۔ اور یہ خواہشات واغراض کی عین مخالفت ہے۔ رہی یہ بات کہ تکالیف شرعیہ کے مصالح جلد یا بدیر مکلف پر لوٹتے ہیں تو یہ درست ہو گا۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو چیز حدود شرع سے باہر ہے

مکلف اسے بھی حاصل کرے۔نہ ہی وہ ازخود ان مصالح تک پہنچ سکتا ہے سوائے اس کے شرح ہی اسے وہ فائدہ پہنچائے۔اور یہ بات واضح ہے۔اس سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ اس بحث اور گزشتہ بیان میں کوئی تعارض نہیں۔کیونکہ گزشتہ بیان بھی ایسی غرض اور حظ کے ثبوت میں ہے جسے شارع نے برقرار رکھا ہے، نہ اس لحاظ سے وہ مکلف کی خواہش کا تقاضا تھا اور یہی کچھ ہم چاہتے ہیں۔

فصل

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس پر چند قواعد مبنی ہوتے ہیں۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ جو عمل بھی محض خواہش کی اتباع کے طور پر کیا جائے گا اور اس میں امر یا نہی یا تخییر کا لحاظ نہ رکھا جائے گا وہ علی الاطلاق باطل ہے۔کیونکہ عمل کیلئے ایسا حکم ضروری ہے جس پر وہ محمول ہو اور کسی داعی کا ہونا ضروری ہے جو اسے اس کی دعوت دے۔تو جس عمل میں شارع کی پکار کے جواب کا کچھ دخل ہی نہیں، وہ خواہشات کے تقاضے کے مطابق ہی ہو سکتا ہے اور جو عمل ایسا ہوگا وہ علی الاطلاق باطل ہے۔لہٰذا یہ عمل بھی گذشتہ دلائل کی رو سے علی الاطلاق باطل ہوگا۔آپ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس حدیث پر غور فرمائیے جو موطا میں ہے:-

انك فی زمان کثیر فقھاؤہ قلیل	آپ ایسے زمانہ میں ہیں جس میں فقیہ
قراؤہ، تحفظ فیہ حدود القرآن	زیادہ ہیں اور قاری کم ہیں۔اس زمانہ میں
وتضیع حروفہ قلیل من یسأل،	قرآن کی حدود کی حفاظت کی جاتی ہے
کثیر من یعطی، یطیلون فیہ الصلوٰۃ	اور اس کے حروف کا لحاظ نہیں رکھا
ویقصرون فیہ الخطبۃ	جاتا۔سوال کرنے والے کم اور دینے
یبدون اعمالھم قبل	والے زیادہ ہیں۔لوگ جمعہ کی نماز لمبی
اھوائھم[1] وسیاتی علی	اور خطبہ مختصر کرتے ہیں۔اور اپنے
الناس زمان قلیل فقھاؤہ	اعمال اپنی خواہشات پیدا ہونے سے
کثیر قراؤہ، تحفظ فیہ	پہلے شروع کر دیتے ہیں۔اور عنقریب

[1] گویا اس زمانہ میں ان کا عمل ان کی خواہش پیدا ہونے سے پہلے شروع ہو چکا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حروف القرآن، وتضيع حدوده، كثير من يسأل قليل من يعطي، يطيلون فيه الخطبة ويقصرون الصلوٰة يبدؤن فيه اهواءهم قبل اعمالهم۔

لوگوں پر ہر ایسا زمانہ آئے گا جس میں فقیہ کم اور قاری زیادہ ہوں گے۔ قرآن کے حروف کی حفاظت کی جائے گی اور حدود کو ضائع کیا جائے گا سائل زیادہ ہوں گے اور دینے والے کم ہوں گے لوگ جمعہ کا خطبہ لمبا کریں گے اور نماز مختصر کریں گے اور اعمال کے شروع کرنے سے پیشتر ان کی خواہشات اس میں شامل ہو جائیں گی۔

ایسی عبادات کا معاملہ تو ظاہر ہے کہ وہ باطل ہے۔ رہیں عادات تو ان پر کوئی ثواب نہیں جو امر و نہی کے اقتضاء پر مرتب ہوتا ہے۔ گویا اس کا وجود اور عدم برابر ہے۔ اسی طرح وہ اجازت ہے جو انعام کرنے والے کی طرف سے ماذون فیہ کام میں ہے اگر اس سے فائدہ نہ اٹھایا جائے جیسا کہ کتاب الاحکام میں گزر چکا ہے اور اس کتاب میں بھی مذکور ہے۔

اور ہر وہ کام جو کسی مطلق امر، نہی یا تخییر کے تابع ہو کر کیا جائے گا۔ وہ صحیح اور حق ہے کیونکہ اس کام کو اس طریقہ سے کیا ہے جو اس کے لیے بنایا گیا ہے اور اس عمل کرنے والے نے شارع کے قصد کی موافقت کی ہے۔ لہٰذا یہ سب کچھ درست ہے اور یہ بات واضح ہے۔

اور اگر اس عمل میں دونوں باتیں مل جائیں تو وہ عمل ان دونوں کا نتیجہ ہوگا۔ لہٰذا اس کا حکم غالب امر کے لیے اور سابق[ل] کے لیے ہوگا۔ پھر اگر وہ سابق شارع کا حکم ہوگا اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ہوگا۔ اس صورت میں ان کا عمل خواہش کے علاوہ کسی دوسری چیز پر محمول ہوگا اور وہ چیز اللہ تعالیٰ کی شریعت کی اطاعت ہے۔ رہی ان کی خواہش کی بات تو اس کا مرتبہ عمل شروع ہو جانے کے بعد ہے۔ لہٰذا وہ اس کام میں خواہش کے متبع نہ ہوئے۔ بخلاف دوسرے فریق کے جو خواہش ظاہر ہونے کے بعد وہ کام شروع کرتا ہے۔ گویا اس کام میں اس کی خواہش ہی اس پر غالب رہتی ہے۔ ان ہر دو فریق میں کس قدر بعد ہے۔

[ل] یعنی جو فعل پر محمول کرنے میں قوی تر ہو۔ اور ان دونوں میں سے جو نفس کی طرف آگے بڑھے۔

لحاظ سے کہ عامل کا قصد مشروع طریقہ سے اپنی غرض حاصل کرنا ہو تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ قسم ثانی (جو درست اور حق ہے) سے جا ملے گا۔ اور وہ عمل ایسا ہو گا جو خصوصاً شرع کے مقتضیٰ کی اتباع میں ہو، کیونکہ اغراض و حظوظ کی طلب اس پہلو سے وضع شریعت کے منافی نہیں۔ اس لیے کہ شریعت بندوں کے مصالح کے لیے بھی بنائی گئی ہے تو جب اس حظ کو شریعت کے تابع رہ کر حاصل کیا جائے تو عامل کو کچھ نقصان نہیں۔ الّا یہ کہ اس مقام پر ایک قابل اعتبار شرط ہے جو یہ ہے کہ وہ وجہ جس کی بنا پر مکلف اپنی غرض حاصل کر رہا ہے یا وہ حاصل ہو رہی ہے ایسی ہونی چاہیئے جسے شارع نے اس غرض کے حصول کے لیے مشروع کیا ہو۔ ورنہ وہ سابق نہ ہو گی جس میں شارع کا حکم ہو اور اس شرط کی وضاحت اپنے مقام پر مذکور ہے۔ اور اگر غالب اور سابق چیز خواہش نفس ہے اور شارع کا حکم متبع کی طرح ہو تو وہ پہلی قسم سے جا ملے گا۔ (جو بالاتفاق باطل ہے)۔

اور ان دونوں قسموں میں فرق کی علامت شارع کے قصد کو اختیار کرنا یا اسے چھوڑ دینا ہے کیونکہ ہر وہ عمل جس میں عامل اپنی خواہش کو شریک کرتا ہے وہ غور طلب ہوتا ہے اگر وہ شارع کے روکنے کے وقت اپنی شہوت کے تقاضے اور خواہش کو روک رکھتا ہے تو ایسی صورت میں غالب و سابق شارع کا حکم ہو گا اور اس کی خواہش تابع ہو گی اور اگر نہی کے وارد ہونے کے باوجود روک نہ سکے تو غالب و سابق اس کی خواہش اور شہوت ہو گی اور شارع کی اجازت تابع ہو گی جس کے لیے اس کے پاس کوئی حکم نہیں۔ اپنی بیوی سے جماع کرنے والا جب کہ عورت پاک ہو، ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی خواہش کے تابع یہ کام کر رہا ہو، یا شارع کے اذن کی بنا پر کر رہا ہو۔ پھر وہ عورت حائضہ ہو جائے اور اس کا خاوند جماع سے رک جائے تو یہ اس بات پر دلیل ہو گی کہ اس کی خواہش (شریعت کے) تابع ہے۔ ورنہ بصورت دیگر اس بات پر دلیل ہو گی کہ اس کی خواہش سابق ہے۔

فصل

اور ان میں سے ایک قاعدہ یہ ہے کہ خواہش کی اتباع مذموم کی طرف راستہ ہے خواہ یہ محمود کے ضمن میں آتا ہو کیونکہ جب یہ بات واضح ہو گئی کہ اس کی وضع شریعت کی وضع سے متصادم ہے تو عمل کے دوران جہاں کہیں اس کے مقتضیٰ سے ٹکراؤ ہو گا، خوفناک ہو گا۔

اولاً: خواہش کی اتباع اوامر کو چھوڑنے اور نواہی کے ارتکاب کا سبب ہوتی ہے کیونکہ وہ ان کے الٹ ہوتی ہے۔

ثانیاً: جب وہ اتباع کرتا اور عادت بنالیتا ہے تو بسا اوقات اس کے لیے نفس کو شوق اور انس پیدا ہو جاتا ہے حتیٰ کہ وہ اس کے اعمال میں ساتھ ساتھ چلتا ہے اور بالخصوص وہ اس کے ساتھ پیدا ہو کر اس سے پیوست ہو جاتا ہے پھر کبھی شرعی حکم بجا لانے میں پیچھے رہ جاتا ہے اور اس کا نفس آگے بڑھ جاتا ہے اور جب نفس آگے بڑھنے والا ہو تو تعیین کردہ حکم شرعی نفس کی اتباع میں اور اسی کے حکم میں ہوگا جو اسے تیزی کے ساتھ مخالفت کی طرف پہنچا دے گا۔ ایسے موقعہ پر تجربہ کی دلیل ہی فیصلہ کن ہے۔

ثالثاً: حکم کی بجا آوری کے نتائج میں سے ایک یہ ہے کہ عامل اپنے عمل کی لذت محسوس کرتا ہے جو اس میں ہوتی ہے۔ اس کے ثمرات کے طور پر اسے سمجھنے کی نعمت حاصل ہوتی ہے اور علوم سربستہ اس پر کھلتے ہیں۔ کبھی وہ کچھ کرامات سے بھی نوازا جاتا ہے یا اسے دنیا میں مقبولیت حاصل ہوتی ہے اور لوگ اس کے پاس آتے اور اس کے گرد جمع ہوتے ہیں۔ اس سے فائدہ حاصل کرتے ہیں اور اپنی دینی یا دنیاوی اغراض کے لیے اسے اپنا پیشوا بناتے ہیں۔ اس کے علاوہ اور بھی کئی ایسی چیزیں ہیں جو اعمال صالح کی راہوں پر چلنے والوں کو پیش آتی ہیں۔ جبکہ وہ نماز، روزہ، طلب علم، عبادت کے لیے تنہائی اور باقی تمام نیکی کے راستوں کے لیے لازم ہوتی ہیں۔ جب یہ باتیں اسے پیش آتی ہیں تو ان سے نفس کو تازگی، اُنس، غنیٰ، لذت اور ایسی نعمتیں حاصل ہوتی ہیں کہ وہ اسے ایک لحظہ کے بدلے دنیا و ما فیہا کو حقیر سمجھنے لگتا ہے۔ جیسا کہ بعض لوگوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ: "اگر بادشاہوں کو ہماری اس حالت کا علم ہو جائے تو وہ ہم پر تلواروں سے حملہ آور ہو جائیں"۔ یا کچھ ایسا ہی کہا ہے اور جب صورت حال یہ ہو تو اغلباً نفس ایسے نتائج کے مقدمات کی طرف کھینچتا ہے[1]۔ لہٰذا ان اعمال کے لیے وہی سائق ہو جاتا ہے۔ اور یہی چیز اس رتبہ سے گر

---

[1] اور نماز میں کھڑا ہونے، روزوں اور عبادت کے لیے خلوت میں نفس کی رغبت بہت بڑھ جاتی ہے تاکہ اس کی تازگی، انس، لذت، نعمتوں، کرامات سے تکریم اور دنیا میں مقبولیت میں اضافہ ہو، اور یہ سب کچھ خواہش نفس ہے جو اچھے عمل کیساتھ گڈ مڈ ہو گئی لیکن جب یہ بہت بڑھ جائے تو ایسا شخص اپنے مرتبہ سے گر جاتا ہے۔

جاننے کا باب ہے۔ اللہ اس سے پناہ میں رکھے۔ اس کے باوجود اگر خواہش محمود کاموں میں ہو تو مجموعی طور پر بُری نہیں۔ پھر کبھی وہ علی الاطلاق بُرا کام بن جاتی ہے اور اس مفہوم کی دلیل سالکین کے احوال کے استقراء اور فضلا اور صالحین کے حالات سے ماخوذ ہے۔ لہٰذا اس کے بیان کی یہاں ضرورت نہیں۔

فصل

اور ان قواعد میں سے ایک یہ ہے۔ احکام شرعیہ کی تعمیل کے دوران خواہش کی اتباع میں یہ منظنہ ہے کہ اسے اپنی اغراض کے لیے حیلہ بنایا جاتا ہے۔ گویا یہ انہی اغراض کے حصول کیلئے ایک تیار آلہ کا کام دیتا ہے جیسے کہ ریاکار لوگوں کے سامنے اعمال صالح کو درست طور پر بجالاتا ہے۔ اور یہ بیان بالکل واضح ہے اور جو شخص بھی شرعی امور بجالانے کے دوران خواہش کی پیروی کے انجام کا پیچھا کرے گا اسے اس کے بہت سے مفاسد معلوم ہو سکتے ہیں۔ اس مفہوم میں کتاب الاحکام میں بہت کچھ گزر چکا ہے۔ مسببات کے اسباب میں التفات کی بحث کی گئی ہے اور غالباً حدیث کے معاملہ میں مذکور گمراہ فرقوں کے بدعی عقائد و امور کی بنیاد شرعی مقاصد کا قصد کرنے کی بجائے خواہشاتِ نفس کی پیروی ہی ہے۔

دوسرا مسئلہ

مقاصدِ شرعیہ کی دو قسمیں ہیں۔ مقاصد اصلی اور تابع مقاصد۔

مقاصدِ اصلیہ وہ ہوتے ہیں جن میں مکلف کے حظ کو کچھ دخل نہ ہو اور وہ ہر ملت میں قابلِ اعتبار ضروریات ہیں۔ ہم نے صرف یہ کہا ہے کہ ان میں بندے کے لیے کوئی حظ نہیں۔ اس لحاظ سے کہ وہ ضروری ہیں کیونکہ انہیں سے علی الاطلاق مصالح عامہ قائم ہوتے ہیں۔ ان میں کسی معین حال یا صورت یا وقت کی کوئی تخصیص نہیں ہوتی۔ تاہم انہیں دو قسموں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ ضروریہ عینیہ اور ضروریہ کفائیہ۔ (بالفاظ دیگر فرض عین اور فرض کفایہ)۔

عینیہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ فی نفسہٖ ہر مکلف پر لازم ہیں۔ گویا اسے اعتقاداً

اور عملاً اپنے دین[۱] کی حفاظت، اپنی زندگی کی بقاء کے لیے اپنے نفس کی حفاظت، اپنے پروردگار کے احکام و خطاب کے لیے اپنی عقل کی حفاظت، دنیا کی آبادکاری کی بقاء کی طرف التفات کے لیے، نیز اپنی اولاد پر شفقت و رحمت[۲] اور اختلاط نسب کے ضیاع سے بچنے کے لیے اپنی نسل کی حفاظت اور چاروں امور کے قیام پر استعانت کے لیے اپنے مال کی حفاظت کا حکم دیا گیا ہے۔ جو اس بات پر دلیل ہے کہ اگر ان امور کے خلاف بندوں کو اختیار دے دیا جائے تو اس پر بندش لگ جائے جو اس کے اور بندے کے اختیار کے درمیان حائل ہو جائے۔ اسی لیے ان امور سے حظ کو سلب کر دیا گیا ہے اور اگر اس میں مکلف کا کوئی حظ ہوتا ہے تو وہ دوسرے پہلو سے ہوتا ہے جو اس اصلی مقصد کے تابع ہوتا ہے۔

اور کفایہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ان میں دوسروں کی احتیاج ہوتی ہے کہ وہ تمام

۱؎ یہاں اس مقدار کی وضاحت ضروری ہے جس میں ان امور خمسہ میں سے نفس کے لیے کوئی حظ نہیں ہوتا۔ اس کے نفس کی حفاظت یہ ہے کہ اسے ہلاکت میں نہ ڈالے جیسے اپنے آپ کو کسی کھڈ میں پھینک دے اور دین کی حفاظت یہ ہے کہ اتنا علم سیکھ لے جو مثال کے طور پر اس پر وارد ہونیوالے شبہ کی اپنے آپ مدافعت کر سکے اور عقل کی حفاظت یہ ہے کہ ہر اس چیز کو روک سکے جو اس کی عقل کے لے جانے کا سبب ہو یا کسی بھی وجہ سے اس کی عقل ٹھکانے نہ رہے اور نسل کی حفاظت یہ ہے کہ اپنی شہوت کو صرف وہاں استعمال کرے جو اللہ نے اس کے لیے حلال کی ہے حتیٰ کہ نسل کا تحفظ ہو جائے۔ اور اس کے مال کی حفاظت یہ ہے کہ اسے جلا کر تلف نہ کرے نہ کوئی ایسا کام کرے جو مال سے فائدہ نہ اٹھا سکنے کا موجب ہو۔ اس تشریح سے مصنف کا قول:

انه لو فرض اختياره لغير هذه الامور لحجر عليه۔

کیونکہ اگر بندے کا اختیار فرض کر لیا جائے تو وہ ان امور کو بدل ڈالے اور ان پر بندش لگائی جائیگی

واضح ہو جاتا ہے البتہ اس کے نفس کی بالواسطہ حفاظت یہ ہوگی کہ اسے وہ کچھ مل جائے جس سے اس کی زندگی قائم رہ سکے جیسے لباس اور مکان وغیرہ۔ گویا یہ چیزیں نوع ثانی سے ہیں یعنی تابع مقاصد ہیں جن میں اس کا حظ ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ ضروریات بھی ہیں جیسا کہ عنقریب ذکر آ رہا ہے۔

۲؎ یہ انساب کے لیے صفت ہے اور مولف کا قول بالرحمۃ، عاطفت سے متعلق ہے یعنی ایسا انساب جس کی مثال یہ ہے کہ والد اپنے بیٹے پر رحمت اور احسان سے شفقت کرتا ہے۔

مکلفین پر علی العموم قائم کر سکیں تاکہ وہ احوالِ عامہ درست رہ سکیں جن کے بغیر احوالِ خاصہ قائم نہیں ہو سکتے۔ الّا یہ کہ یہ قسم پہلی قسم کو مکمل کرنے والی ہے جو اپنی اس حیثیت سے ضروری سے جا ملتی ہے کیونکہ عینیہ بھی کفائیہ کے بغیر قائم نہیں ہو سکتے۔ اور اس وجہ سے کہ کفائی تمام خلقت کے لیے مصالحِ عامہ کے قیام کے لیے ہوتے ہیں لہٰذا اس پہلو سے مامور بہ احکام ایسے ہوتے ہیں جو اپنی جہت تخصیص کی بنا پر مکلف پر نہیں لوٹتے کیونکہ اسے یہ حکم نہیں دیا گیا کہ وہ کام صرف اسی کی ذات کے ساتھ خاص ہے ورنہ وہ عینیہ ہو جائے گا بلکہ اسے وجود میں لانا بھی عینیہ ہوگا اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ اللہ کے بندوں میں اس کا خلیفہ ہے جس حد تک کہ اس کے اختیار میں ہے اور جس حد تک یہ چیز اسے میسر آسکے کیونکہ ایک شخص اپنے نفس کی اصلاح اور اپنے تمام اہلِ خانہ کے قیام کی قدرت نہیں رکھتا۔ چہ جائیکہ وہ ایک قبیلہ کو قائم رکھے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ نے ضروریاتِ عامہ کی اقامت کے لیے خلقت کو خلیفے بنا دیا۔ حتیٰ کہ زمین میں بادشاہ بنایا۔

اس سے آپ کو یہ رہنمائی ملتی ہے کہ مطلوبہ کفایہ شرعی طور سے حظ سے خالی ہے۔ کیونکہ اس کے قائم کرنے والوں کو بظاہر[1] اس کے قائم کرنے کے بدلہ کے طور پر اپنے حظوظ حاصل کرنے سے منع کر دیا گیا ہے۔

لہٰذا حاکم کے لیے یہ جائز نہیں کہ ان لوگوں سے اجرت وصول کرے جنہوں نے اسے اپنے اوپر حاکم بنایا ہے اور نہ ہی قاضی کے لیے یہ جائز ہے کہ جن کا وہ فیصلہ کر رہا ہے ان سے یا اپنے فیصلہ پر اجرت وصول کرے۔ نہ حاکم کو اپنے حکم پر اجرت لینا جائز ہے، نہ مفتی کو اپنے فتویٰ پر، نہ محسن کو اپنے احسان پر، نہ قرض دہندہ کو اپنے قرض پر اور نہ اس سے ملتے جلتے ایسے امورِ عامہ اجرت لینا جائز ہے جس میں عامۃ الناس

[1] مؤلف نے "فی ظاہر الامر" کہا ہے کیونکہ اگرچہ اس نے اس کی اجرت ان خاص لوگوں سے نہیں لی جنہوں نے اسے اس مرتبہ پر فائز کیا تاہم وہ اجرت بیت المال سے لے لیتا ہے۔ جس میں ان فائز کرنے والوں کے علاوہ دوسروں کا بھی دخل ہوتا ہے۔ اِلّا یہ کہ یہ اجرت ایسی نہیں ہوتی۔ جیسے کہ جھگڑے نمٹانے والوں سے وہ سائنہ کے ساتھ اجرت لے لیتا ہے جو اس کی ذمہ داری پر اثر انداز نہیں ہوتا نہ ہی وہ اسے اس بات پر ابھارتا ہے کہ وہ جھگڑنے والوں کے درمیان اس فیصلہ کو بدل دے جو وہ دیکھتا ہے جیسا کہ ظاہر ہے

کی مصلحت ہو۔ اسی لیے رشوتوں اور ایسے تحائف سے منع کر دیا گیا ہے جن سے مقصود ولایت کا حصول ہو۔ کیونکہ ایسے مواقع پر ایسی مصلحت[1] کے حصول کی کوشش ایسے عام مفسدہ کی طرف لے جاتی ہے جو ان مناصب کی تقرری میں شرعی حکمت کے مخالف ہے پہلے طریق پر جو بادشاہ ہوگا وہ تمام مخلوقات میں عدل جاری کرے گا اور نظام درست کرے گا اور جو اس کے مخالف طریق پر بنے گا وہ احکام میں کج روی کرے گا اور اسلام کی بنیادوں کو منہدم کرے گا اور اس میں غور کرنے سے واضح[2] ہو جاتا ہے کہ عبادات عینیہ پر اجرت لینا کیوں درست نہیں۔ نہ ان میں معاوضہ کا قصد درست ہے اور نہ ہی کسی دینوی فائدے کا حصول اور اگر فرض کو چھوڑ دے تو یہ سزا اور سرزنش کا سبب ہے۔ مصالح عامہ کے سلسلہ میں ایسا ہی نقطۂ نظر ہونا چاہیئے کہ ان کا ترک سزا[3] کا موجب ہوتا ہے کیونکہ ان کے چھوڑنے سے جہان میں کوئی بھی مفسدہ رونما ہو سکتا ہے۔

مقاصد تابعہ[4] وہ ہوتے ہیں جن میں مکلف کی دلچسپی کا لحاظ رکھا جائے جو اس کے

---

[1] یعنی وہ جو رشوت یا فیصلے کی اجرت وغیرہ لے گا تو یہ چیز اسے عام مفسدہ کی طرف لے جائے گی اور وہ ظلم، لوگوں کے درمیان عدل و انصاف کے لحاظ سے ولایت و قضا کی ذمہ داریوں کی ادائیگی میں عدم استقامت اور جانبداری کی تہمت سے دوری ہے۔

[2] کیونکہ عبادات سے حظ کو سلب کر لیا گیا ہے اور اسے انہیں چھوڑنے کا کوئی اختیار نہیں۔

[3] یہ اس وقت ہوگا جب تعین کی وجوہ میں سے کسی وجہ سے کسی خاص شخص پر نظر ٹکی ہو

[4] اور یہ ایسے مختلف قسم کے وسائل ہیں کہ مکلف کے لیے لازم نہیں کہ وہ ان میں سے کوئی خاص وسیلہ اختیار کرے بلکہ اسے یہ اختیار دیا گیا ہے کہ جدھر اس کا میلان ہو اس سے تعلق رکھے لیکن تقوی کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑے گویا اس کو یہ لازم نہیں صناعت کو چھوڑ کر تجارت کرے نہ ہی یہ لازم ہے کہ زراعت کو چھوڑ کر تعلیم حاصل کرے۔ اس طرح وسائل کی اتنی اقسام بن جاتی ہیں جن کی تفصیل کی گنجائش نہیں۔ یہ تمام چیزیں مقاصد اصلیہ کو مکمل کرنے والی اور ان کی خادم ہیں۔ کیونکہ مقاصد اصلیہ کے بغیر خارج میں ان کا وجود قائم نہیں رہ سکتا اور اگر سرے سے تابع مقاصد موجود ہی نہ ہوں تو اصلیہ کی ان پر فوقیت ثابت نہیں ہو سکتی۔ اور ایک دوسرا فرق بھی ہے جو یہ ہے کہ مقاصد اصلی واجب ہوتے ہیں اور تابع مباح ہوتے ہیں (یعنی مباح بالجزء جیسا کہ مباح کے دوسرے مسئلہ میں گذر چکا ہے) اور مولف عنقریب بعد میں آنے والے مسئلہ میں اس کا ذکر کر رہا ہے جہاں اس نے تابع مقاصد کو بھی مقاصد اصلیہ کی طرح ضروریات سے شمار کیا ہے۔

جبلی تقاضوں سے متعلق کسی طور سے اسے حاصل ہوں یہ خواہشات کے حصول سے متعلق ہوں یا مباحات سے فائدہ اٹھانے سے متعلق یا حاجات کو پورا کرنے سے متعلق ہوں اور یہ ایسے ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم و خبیر کی حکمت نے یہ فیصلہ کیا کہ دین اور دنیا کا قیام صرف اس صورت میں درست رہ سکتا اور چل سکتا ہے کہ انسان میں کچھ ایسے داعیے پیدا کر دیئے جائیں جن کی بنا پر وہ انہیں حاصل کرنے کا محتاج ہو۔ چنانچہ جب اسے بھوک اور پیاس لگتی ہے تو اس میں کھانے اور پینے کی خواہش پیدا کر دی تاکہ ممکنہ حد تک اس حاجت کو پورا کرنے کے لیے اس کے وسائل تلاش کرنے کی تحریک پیدا کرے اسی طرح اس میں عورتوں کی طرف رغبت کا داعیہ پیدا کر دیا تاکہ اس میں ایسے اسباب تلاش کرنے کی حرکت پیدا ہو جن سے یہ مقصد حاصل ہو۔ اسی طرح اس میں گرمی سردی اور ہنگامی عوارض سے تکلیف پہنچنے کی صفت رکھ دی۔ یہ داعیہ اسے لباس اور مکان کے اکتساب پر ابھارتا ہے۔ پھر جنت اور دوزخ کو پیدا کیا اور رسول بھیجے جنہوں نے یہ وضاحت کی کہ یہ دنیا کوئی مستقل مقام نہیں۔ یہ تو صرف آخرت کے لیے کھیتی ہے اور ابدی سعادت و شقاوت تو آخرت میں ہے تاہم اس کے اسباب اس دنیا میں اپنائے جا سکتے ہیں اور یہ شریعت کے اوامر اور نواہی پر عمل کرنے سے حاصل ہوں گے جس حد تک کہ شارع نے ان کی حد مقرر کر دی ہے۔ لہٰذا مکلف ان اغراض کے حصول کیلئے ان امور کو استعمال میں لاتا ہے۔ لیکن صرف ایک آدمی کو اس کے قیام کی قدرت حاصل نہیں کیونکہ وہ ان امور کے مقابلہ میں کمزور ہے لہٰذا اس نے دوسروں سے تعاون طلب کیا۔ اس طرح اس کے اپنے فائدہ اور حالت کی درستی میں دوسروں کا نفع شامل ہو گیا۔ اس طرح اکھٹے لوگوں سے اکٹھا فائدہ حاصل ہوا۔ اگرچہ ان میں سے ہر کوئی صرف اپنے ہی فائدے کے پیچھے پڑا ہوتا ہے۔

گویا اس لحاظ سے تابع مقاصد اصلی مقاصد کے خادم اور ان کی تکمیل کرنے والے ہوئے۔ اور اللہ تعالیٰ چاہتا تو انسان کو اس کے حظوظ سے اغراض کے باوجود بھی مکلف بنا سکتا تھا۔ یا اگر چاہتا تو ان داعیوں کے بغیر بھی مکلف بنا سکتا تھا جو اس میں فطرتاً رکھ دیئے گئے ہیں۔ لیکن اس نے اپنے بندوں پر احسان فرمایا کہ جو کچھ وہ آخرت کے لیے دنیا کی آبادکاری کا ارادہ رکھتا تھا، اس میں انسان کو وسیلہ بنا دیا۔ اور ان

کے اکتساب کو مباح بنا دیا ممنوع نہیں کیا۔ لیکن یہ سب کچھ قوانین شریعت کے مطابق ہی ہوگا کہ مصلحت کے معاملہ میں وہی بلیغ ہیں اور جن باتوں کو بندہ مصلحت سمجھتا ہے ان پر علی الدوام چل سکتے ہیں۔

واللہ یعلم وانتم لا تعلمون۔ اور ان امور کو اللہ جانتا ہے، تم نہیں جانتے

اور اگر اللہ چاہتا تو ہمیں حظوظ کا قصد رکھتے ہوئے اخروی اکتساب سے منع فرما دیتا کیونکہ وہی مالک ہے اور حجت بالغہ اسی کے لیے ہے، لیکن اس نے ہمیں، ہم پر اس کے واجبہ حقوق کے قیام کی رغبت اس طرح دلائی جس میں ہمارے حظوظ بھی شامل تھے اور جو راہ ہمارے لیے تجویز فرمائی اس میں ہمارے لیے بہت سے قریبی مفادات بھی رکھ دیئے جن سے ہم فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اسی لحاظ سے یہ کہا جاتا ہے کہ یہ مقاصد توابع ہیں اور اصلی مقاصد وہ اصول ہیں۔ گویا پہلی قسم محض عبودیت کا تقاضا کرتی ہے جبکہ دوسری قسم بندوں پر اللہ تعالیٰ کی مہربانی کا تقاضا کرتی ہے۔

تیسرا مسئلہ

اس وضاحت کا ماحصل یہ ہے کہ ضروریات کی دو قسمیں ہیں

پہلی قسم: جس میں مکلف کے لیے قریبی مفاد مقصود ہو۔ جیسے انسان کا خورد و نوش میں اپنے اور عیال کے مصالح کا قیام، بیوی[1]، مکان اور لباس کا حصول اور ہر وہ چیز جو تتمہ کے طور پر ان سے متعلق ہو جیسے لین دین کے معاملات، اجرتیں اور کرائے، شادی بیاہ اور اس کے علاوہ کمائی کے دوسرے طریقے جن پر انسانی شعبے قائم ہیں۔

دوسری قسم جس میں مکلف کے لیے کوئی قریبی مفاد مقصود[2] نہ ہو۔ یہ فرض عین ہوتے

---

[1] یعنی بیوی۔

[2] مولف نے صرف مقصود کہا ہے۔ کیونکہ فروض کفایہ۔ جیسے ولایت۔ میں قریبی مفاد ہوتا ہے جیسے ریاست کی عزت اور حکم ماننے والوں کا حکم دینے والے کی تعظیم کرنا اور ایسی ہی دوسری چیزیں جو عنقریب مولف بیان کرے گا۔ الا یہ کہ وہ شرعاً غیر مقصود ہیں بلکہ ان سے سختی سے روکا گیا ہے اور حظ مقصود کی تفسیر مولف عنقریب بعد میں کر رہے ہیں۔

ہیں۔ جیسے مالی اور بدنی عبادات[1]۔ جیسے طہارت، نماز، روزے، زکوٰۃ اور حج اور ایسے ہی دوسرے امور۔ یا وہ فرض کفایہ ہوتے ہیں جیسے خلافت میں ولایت عامہ، وزارت، سرداری، نمبرداری۔ قضا، نمازوں کی امامت، جہاد، تعلیم اور اس کے علاوہ دوسرے امور جو مصالح عامہ کے لیے مشروع کیے گئے ہیں۔ کہ اگر وہ نہ ہوں یا لوگ انہیں چھوڑ دیں تو نظام درہم برہم ہو جائے۔

پہلی قسم میں چونکہ قریبی مفاد ہوتا ہے اور انسان کے نفس سے ابھارنے والا داعیہ ضرورت کی چیز طلب کرنے کی استدعا کرتا ہے اور یہ داعیہ اس قدر قوی ہوتا ہے کہ اسے مجبور کر دیتا ہے لہٰذا اپنے[2] لیے بانسبت اس کی طلب پر تاکید نہیں کی گئی۔ بلکہ مجملاً بپیشہ اختیار کرنے، کمائی اور نکاح جیسے مطلوب کاموں کی طلب کو پسندیدہ قرار دیا۔ واجب نہیں بنایا۔ بلکہ ان میں سے اکثر امور تو اباحت کے درجہ پر ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ (۳/۲۷۵)	اور اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے۔
فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ (۶۲/۱۰)	جب نماز پوری ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو۔
لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ۔ (۲/۱۹۸)	تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم اپنے پروردگار کا فضل (رزق) تلاش کرو۔
قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ۔ (۷/۳۲)	ان سے پوچھو کہ جو زینت اور کھانے کی پاکیزہ چیزیں اللہ نے اپنے بندوں کے لیے بنائی ہیں انہیں کس نے حرام کیا؟۔
كُلُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا رَزَقْنٰكُمْ (۲۰/۸۱)	ہم نے جو تمہیں پاکیزہ چیزیں کھانے پینے کو دی ہیں ان سے کھاؤ

[1] اور جیسے باقی تمام ضروریات میں سے غیر عبادات بھی جن میں کوئی قریبی مفاد نہیں ہوتا۔ جیسا کہ اس کی وضاحت گزر چکی ہے۔

[2] اور بانسبت دوسروں کے لیے جیسے اقارب، بیویاں جن کے لیے نفس میں کوئی قومی داعیہ نہیں ہوتا۔ اور عنقریب یہ ذکر آرہا ہے جبکہ شارع نے اسے واجب کیا ہے۔

اور ایسی ہی اور آیات بھی ہیں۔ لہٰذا اگر ہم فرض کریں کہ لوگ اباحت کو مندوب کی طرح سے قبول کرتے ہیں جس میں انہیں سب کچھ ترک کرنے کی گنجائش ہے تو وہ ایسا ہی کر سکتے[1] کیونکہ دنیا تدبر اور اکتساب کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی۔ کمائی کرنے پر جو ابھارنے والا داعیہ انسان میں رکھ دیا گیا ہے۔ اس پر یہ بات شارع سے حوالہ کی طرح ہے۔ حتیٰ[2] کہ اگر اس میں کوئی مفاد یا طبعی کشش نہ ہوتی تو شرع اسے واجب بنا دیتی خواہ یہ عین ہو یا کفایہ جیسا کہ شرع نے بیویوں اور اقارب کے[3] سے فرج ہیں سلسلہ میں اور اس سے ملتی جلتی چیزوں میں ایسا ہی کیا ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ اس قسم کی پھر دو قسمیں ہیں: ایک وہ جن میں مصالح کا قیام کسی واسطہ کے بغیر ہوتا ہے جیسے براہ راست اپنے ذاتی مصالح اور دوسری وہ جس میں مصالح کا قیام دوسروں کے مفاد کے واسطے سے ہوتا ہے جیسے بیویوں اور اولاد کی، ذمہ داریوں کا قیام اور ایسا کام کرنا جس میں دوسروں کی مصلحت ہو جیسے مزدوریاں، کرائے، تجارت اور باقی تمام صنعتیں اور پیشے۔ ان تمام کاموں سے انسان اپنا مفاد چاہتا ہے جس سے دوسرے کا مفاد قائم ہو جاتا ہے۔ یہ خدمت خلقت کے درمیان گھومتی ہے۔ جیسے انسان کے بعض اعضاء دوسرے اعضاء کی خدمت کرتے ہیں حتیٰ کہ سب کے لئے مصلحت حاصل ہوتی ہے۔

براہ راست اپنے مفاد کی طلب پر شریعت ایسی طلب کی تاکید کرتی ہے جس میں دوسرے کا حصہ ہو اور یہی حکمت بالغہ ہے اور جب نقطہ نظر ایسا ہو اور داعیہ کا پہلو متروک[4] کی طرح ہو جس کا وہ تقاضا کرتا ہے اور جو بات اس داعیہ کی نقیض ہو وہ اس کی خادم نہیں بلکہ اس کے برعکس ہو تو اس مقام پر اس دنیا میں زجر و تادیب سے

---

[1] کبھی کہا جاتا ہے کہ: جب کہ واجب کفایہ ہوں، ورنہ احکام خمسہ کی حد میں خلل پڑ جائے گا۔ الاّ یہ کہ یہ کہہ دیا جائے، یہ مندوب بالجزء، واجب کفایہ بالکل ہے جیسا کہ کتاب الاحکام میں گزر چکا ہے کہ کل کے ترک سے جبکہ وہ مندوب بالجزء ہو، گناہ گار ہونا درست ہو گا۔

[2] ایسے نفقہ کے لیے کمائی کرنا واجب ہے

[3] ۔اسے واجب نہ کیا گیا بلکہ مندوب بنایا گیا بلکہ اباحت کے درجہ میں اس کا ذکر کیا گیا۔

[4] ۔یعنی جب داعیہ اکیلا انسان پر چھایا ہوا ہو اور اسے مصلحت کی طلب (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اور آگ سے ڈرانے سے بندش کے پہلو کو موکد کیا گیا ہے۔ جیسا کہ کسی شخص کو قتل کرنے، زنا شراب، سود، یتیموں کا مال اور دوسرے لوگوں کا باطل طریقوں سے مال کھانے، چوری اور ایسی ہی دوسری باتوں سے روکا گیا ہے کیونکہ انسان کی طلب مصلحت اور دفع مفسدہ کی طرف کھینچنے والی طبیعت اسے ایسے امور میں داخل ہو جانے پر اکساتی ہے۔

اسی طریق پر کفایہ کی قسم (ضرب ثانی) اور اس کی دوسری انواع میں یہی رسم شرعی جاری ہو گئی۔ کیونکہ بادشاہت کا دبدبہ، ولایات کا شرف، ریاست کی نخوت اور حکم دینے والے کے لیے حکم ماننے والوں کی تعظیم ایسی چیزیں ہیں جن کی محبت انسان کی فطرت میں داخل ہے، لہٰذا ایسے امور میں حکم استحباب کا ہے وجوب کا نہیں بلکہ یہ استحباب بھی ایسی شروط سے مقید ہے جو انسان کی توقع کے خلاف ہیں اور اس داعیہ کے مخالف نظریہ کی مؤکد ہیں۔ جو باتیں نفس کو اپنی طرف کھینچتی ہیں ان کے بارے میں آیات و احادیث میں بہت کچھ آیا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

يَادَاوُدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً فِى الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ۔	اے داؤد ہم نے تجھے زمین میں خلیفہ بنایا ہے تو لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلے کرو۔ اور خواہش کے پیچھے نہ لگنا یہ بات تجھے اللہ کی راہ سے بھٹکا دے گی۔

اور حدیث میں ہے:۔

لَاتَطْلُبِ الْاِمَارَةَ فَاِنَّكَ اِنْ طَلَبْتَهَا بِاسْتِشْرَافِ نَفْسٍ وُكِلْتَ اِلَيْهَا۔	امارت کو مت طلب کر کیونکہ اگر تو اسے نفس کے باعث شرف سمجھنے (پھول جانے) کی بنا پر طلب کرے گا تو اسی کے حوالہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اور مفسدہ کے دور کرنے کے لیے پکارے، خواہ وہ کسی بھی طریقہ سے ہو اور جو بات اس داعیہ کی نقیض ہو۔ اور وہ وہی ہو سکتی ہے جو مصلحت کی طلب اور مفسدہ کے دور کرنے میں داخل نہ ہونے دے۔ تو طبیعت کے لیے کوئی ایسی وجہ نہیں جو اس کی خدمت کرے اور اس پر اس کی مدد کرے۔ ہر چیز میں داعیہ کے پیچھے چل پڑنے سے شدید زجر و توبیخ کی وجہ سے حکمت یہ ہوئی کہ داعیہ کی گرفت میں تخفیف پیدا کی جائے تاکہ غیر کے حقوق کو نہ چھونے کی حد پر آکر رک جائے۔

کر دیا جائے گا۔ یا جو الفاظ بھی آپ ﷺ نے ادا فرمائے

نیز امراء کی بددیانتی اور امارت میں خیر خواہ نہ ہونے سے بھی روکا گیا ہے جبکہ یہ سب باتیں نفس کے داعیہ کے خلاف ہیں۔ اور یہ تمام باتیں اس چیز کی دلیل نہیں بن سکتیں کہ یہ کام (امارت، وزارت وغیرہ) اصل میں واجب نہیں بلکہ شریعت تو پوری کی پوری اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ خلقت کے مصالح کیلئے یہ کام واجب ہی نہیں بلکہ اوجب الواجبات سے ہیں۔ رہی فروض عین کی قسم تو جب اس میں کوئی قریبی مفاد نہیں تو اس کے فعل کے قصد کو وجوب سے مؤکد کیا گیا اور اس کی نفی کو تحریم سے اور اس پر دنیوی سزائیں قائم کی گئیں اور خط مقصود سے مراد یہ ہے کہ وہ سبب کی وضع کے لحاظ سے شارع کا مقصود ہو۔ کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ شارع نے عبادات میں سے نماز وغیرہ کو اس لئے مشروع نہیں کیا کہ اس پر ہماری تعریف کی جائے، نہ اس لئے کیا ہے کہ اس سے ہمیں دنیا میں شرف، عزت یا اس کے ثمرات میں سے کوئی چیز ملے۔ کیونکہ یہ بات اس چیز کے خلاف ہے جس کیلئے عبادات وضع کی گئی ہیں۔ بلکہ وہ تو خالصۃ اللہ رب العالمین کیلئے ہیں۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

اَلَا لِلّٰهِ الدِّيْنُ الْخَالِصُ۔ (۳۹/۳) آگاہ رہو کہ بندگی خالصتاً اللہ تعالیٰ کے لیے ہے۔

اسی طرح اعمال کفایہ اس لیے مشروع نہیں کیے گئے کہ ان سے سلطنت کی عزت، ولایت کی نخوت اور امر و نہی کے اختیار کا شرف حاصل ہو۔ اگرچہ بالتبع بھی یہ چیزیں بھی حاصل ہو جاتی ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ اپنے کسی پرہیزگار بندے کو دنیا میں عزت اور دوسروں پر شرف بخشے تو اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح ولایات میں عزت ملنا سب کو معلوم ہے اور شرعاً اس لحاظ سے ثابت ہے کہ وہ مکلف کے عمل کے نتیجہ میں بالتبع حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح افسروں کا اس طرح مصالح کو قائم کرنا کہ اس سے ان کی عدالت مجروح نہ ہو جس حد تک کہ شارع نے اس کی حد مقرر کی ہے، نہ ناپسندیدہ بات ہے اور نہ ممنوع بلکہ وہ مطلوب بھی ہے اور مؤکد بھی۔ تو جیسے حاکم پر واجب ہے کہ وہ مصالح عامہ کا قیام کرے۔ اسی طرح عامۃ الناس کو یہ بھی لازم ہے کہ اگر اسے اپنی ذمہ داریوں کو پورا کرنے کے لیے مال کی ضرورت ہو تو اسے مہیا کریں۔ بیشک اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

وَاْمُرْ اَهْلَكَ بِالصَّلٰوةِ وَ اپنے اہل خانہ کو نماز کا حکم دے اور

وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْئَلُكَ رِزْقًا۔ نَحْنُ نَرْزُقُكَ۔ (۲۰/۱۳۲)

خود اس پر ڈٹ جا۔ ہم تجھ سے رزق نہیں مانگتے۔ وہ تو ہم خود تجھے دیتے ہیں

نیز فرمایا:

وَمَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهُ مَخْرَجًا ه وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ۔ (۶۵/۳)

اور جو شخص اللہ سے ڈرے اللہ اس کے لیے نکلنے کی راہ بنا دیتا ہے اور اسے وہاں سے رزق دیتا ہے جہاں سے اسے گمان بھی نہیں ہوتا۔

اور حدیث میں ہے

مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ تَكَفَّلَ اللّٰهُ بِرِزْقِهِ۔ [1]

جو شخص علم حاصل کرتا ہے اللہ اس کے رزق کا ذمہ دار بن جاتا ہے۔

ایسے اور بھی ارشادات ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اگر مکلف اللہ کے حقوق کو قائم کرے تو اللہ کے ہاں جو رزق ہے وہ اس کی گزران کا سبب بن جاتا ہے۔

فصل

سابقہ تفصیل کا ماحصل یہ ہے کہ مکلف کے لیے جس کام میں پہلے قصد کے لحاظ سے کوئی مفاد نہیں۔ اس میں شارع نے دوسرے قصد کے لحاظ سے مفاد رکھا ہے۔ اور جس کام میں قصد اول کے لحاظ سے مکلف کے لیے کوئی مفاد ہو اس میں [2] سے ایسا عمل حاصل ہوتا ہے جو مفاد سے خالی ہو۔

پہلے قصد کی وضاحت

پہلی چیز جو شریعت میں ثابت ہے وہ مکلف کے نفس اور مال کا مفاد ہے اور اس کے علاوہ اہل تقویٰ کا احترام

---

[1] اس حدیث کے آخر میں یہ الفاظ ہیں مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ (جہاں سے اسے گمان بھی نہیں ہوتا) اسے الجامع الصغیر میں خطیب سے روایت کیا اور اس کی اسناد ضعیف ہیں۔

[2] یعنی اس سے ایسے مطلوبہ عمل کے سبب سے حاصل ہوتا ہے جس میں اس کا کوئی مفاد نہیں بنایا جیسے زندگی کو اس کے تمام اسباب یعنی کھانے پینے الباس، امکان وغیرہ کے ساتھ قائم رکھنا۔ گویا جس قسم میں مکلف کے لیے مفاد ہے وہ اس قسم کے سبب سے حاصل ہوتا ہے جس میں اس کیلئے کوئی مفاد نہ ہو۔

فضیلت، عدالت، اور اللہ تعالیٰ نے جو انہیں ولایات، شہادات، دینی شعائر کی اقامت وغیرہ میں شریعت کا ستون بنایا ہے وہ زائد ہے۔ اس کے علاوہ اللہ نے ان کے لیے اپنی محبت اور آسمان والوں کی محبت بنائی اور زمین میں انہیں قبولیت بخشی۔ حتیٰ کہ لوگ ان سے محبت کرتے ہیں، ان کی عزت کرتے اور انہیں اپنی جانوں سے بڑھ کر سمجھتے ہیں اور انشراح صدر، دلوں کے منور ہونے، دعاؤں کی قبولیت اور طرح طرح کی کرامات سے متصف ہیں اور ان سب سے بڑھ کر وہ چیز ہے جو حدیث میں وارد ہے اور اس کی سند اللہ رب العزت تک پہنچتی ہے (یعنی حدیث قدسی ہے):

مَنْ اٰذٰی لِیْ وَلِیًّا فَقَدْ بَارَزَنِیْ بِالْمُحَارَبَۃِ۔

جس نے میرے کسی دوست کو دکھ پہنچایا وہ جنگ و جدال کے لیے میرے مقابلہ پر نکل آیا۔

علاوہ ازیں جس شخص کی یہ صفت ہو اور وہ عامۃ الناس کے کاموں میں لگا ہو اور اس سبب سے اسے اپنے خاص امور کے لیے فراغت نہ ملے کہ وہ اپنے مصالح قائم اور اپنے مفادات حاصل کر سکے تو عامۃ الناس پر واجب ہے کہ اس کی گزران کا بندوبست کریں اور ایسے شخص کے کفیل بن جائیں جو ان کے مصالح کی فکر میں پریشان حال ہے اور یہ کام انہیں اپنے مصالح وغیرہ کی خاطر اپنے ذاتی اموال سے کرنا چاہیئے تاکہ بالخصوص اسے اس کا اپنا مفاد حاصل ہو کیونکہ تُو اسے دیکھتا ہے کہ اپنے حظوظ سے الگ تھلگ رہتے ہوئے اسے اپنے دنیوی مفاد حاصل نہیں ہو رہے اور آخرت میں اس کے لیے جو نعمتیں ہیں وہ بہت بڑی ہیں۔

دوسرے قصد کی وضاحت

انسان کو اپنی ضروریات کے اکتساب کے دوران مباحات کے قصد کی شمولیت سے جو نعمت ملتی ہے وہ ظاہر ہے۔ لذیذ اشیاء کا کھانا، نرم لباس، فاخرانہ سواریاں اور حسین عورتوں سے نکاح اور زندگی کی ضرورت کے قیام میں حاجات کو پورا کرنا بھی شامل ہو جاتا ہے اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ زندگی کو قائم رکھنے میں کوئی مفاد نہیں اس لیے کہ وہ ضروری ہے۔

علاوہ ازیں تجارت، بیع، اجارہ وغیرہ جو بھی وہ کام کرتا ہے اس میں خدمت کا باہمی معاملہ ہوتا ہے۔ اس سے دوسروں کے مصالح قائم ہوتے ہیں۔ اگرچہ مکلف یہ کام اپنی غرض

کے طور پر کرتا ہے۔ گویا جس کام میں اس کا کوئی مفاد نہیں ہوتا۔ خواہ وہ کیسا کام ہو وہ اس پر اس طرح لوٹتا ہے جس میں اس کی غرض ہوتی ہے مگر اسی جہت سے جو اس کے مفاد کا راستہ ہے۔ اس کا طریقہ یا وسیلہ ہونا فی نفسہٖ اس کا مقصود ہونا نہیں ہوتا۔ یہی صورتِ حال اپنی اولاد اور بیوی پر اور ان تمام عاقل یا غیر عاقل حیوانوں پر جو شرعی لحاظ سے اس سے متعلق ہیں اور ان سب پر جو مطلوبہ مفاد تک پہنچانے کا ذریعہ بنتے ہیں، خرچ کرنے کی ہے۔

فصل

جب ہم قسم کفایہ میں بالنسبت مکلف کے مفادات کے اعتبار سے عموم و خصوص پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اعمال کی تین اقسام ہیں:۔

پہلی قسم جس میں قصد اول کی بنا پر مکلف کے مفاد کا کسی حال میں اعتبار نہیں ہوتا۔ اور یہ مصالح عامہ کے لیے ولایت عامہ اور مناصب عامہ ہیں۔

دوسری قسم: جس میں مکلف کے مفاد کا اعتبار ہو اور وہ ہر ایسا عمل ہے جس میں انسان کی اپنی مصلحت کی راہ میں دوسروں کی مصلحت بھی پائی جاتی ہو جیسے صنعتیں اور تمام معروف پیشے۔ اور یہ قسم حقیقتاً انسان کی اپنی مصلحت اور اپنے ہی خاص مفاد کے حصول کی طرف لوٹتی ہے اور اس میں مصلحت عامہ کی طلب تو صرف عارضی صورت میں ہوتی ہے۔

تیسری قسم: ان دونوں کے درمیان چلتی ہے۔ گویا وہ مفاد کے قصد کو بھی جذب کرتی ہے اور ایسے امر کو بھی ملحوظ رکھتی ہے جس میں مفاد نہیں ہوتا۔ اور یہ ایسے امور میں ظاہر ہوتی ہے جو نہ تو خاص ہیں اور عموم میں خالص ہیں اور اس قسم میں یتیموں کے اموال، اوقاف و صدقات کی ولایت، اذان اور اس سے ملتی جلتی چیزیں داخل ہیں کیونکہ ان میں عموم کے لحاظ سے مفاد سے الگ تھلگ رہنا درست ہے اور خصوص کے لحاظ سے وہ تمام صنعتیں ہیں جن کا انسان اکتساب کرتا ہے، مفاد اس قسم میں داخل ہو جاتا ہے اور اس میں کوئی تناقض نہیں کیونکہ عدم مفاد کے حکم والی جہت مفاد والی جہت کے علاوہ ہے لہٰذا استحباباً اسے بغیر مفاد کے قائم کرنے کا حکم دیا جاتا ہے پھر اس کا یہ حظ ضرورت یا غیر ضرورت کے موقعہ پر صرف کیا جاتا ہے حتیٰ کہ وہ استحباب پر قائم نہیں رہتا اور اس کی اصل یتیم کے مال کے والی میں موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ۔ | جو شخص غنی ہو اسے چاہیئے کہ بچا رہے دیکھ بھال کرنے سے) اور جو فقیر ہو وہ دستور کے موافق کھالے۔

اس بات کا بھی خیال رکھیے جو علماء نے جہات تقسیم کرنے والے کی اجرت، اوقات وصدقات کے ناظر اور مختلف قسم کے علوم کی تعلیم کے بارے میں کہی ہے۔ اسی سے اس قسم کی وضاحت ہو جاتی ہے۔

چوتھا مسئلہ[1]

ایسے ماذون فیہ کام جن میں محض بندے کا مفاد ہوتا ہے اور یہ مفاد اسے خالصتاً آسانی سے مل جاتا ہے۔ پھر یہ عمل خالصتاً اللہ تعالیٰ کے لیے ہو جاتا ہے جن میں اذن یا حکم دیا گیا ہو اور جب اس کام کو ماذون فیہ ہونے کی وجہ سے عام قبولیت حاصل ہو جاتی ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندے کے لیے ہدیہ ہوتا ہے جو مفاد سے پاک ہوتا ہے جیسے کہ جب طلب اسے تعمیل کے لیے پکارتی ہے تو وہ اس عمل کی تعمیل کے علاوہ کسی چیز کا خیال نہیں رکھتا اور حظ سے الگ تھلگ ہو جاتا ہے اور جب وہ مفاد سے الگ تھلگ ہو گیا تو اس کا یہ عمل اس عمل کے[2] برابر ہو گیا جس پر شرعاً کوئی عوض نہیں ہوتا یعنی وہ قسم اول سے ہو جانا

---

[1] اگر آپ یہ کہیں کہ مولف کے لیے مناسب یہ تھا کہ اس مسئلہ کو موخر کر دیتا اور اسے مکلف کے ا بنے مقاصد کی متعلقہ کتاب کی قسم ثانی کے مسائل میں رکھتا اور اس قسم کے مسائل میں درج نہ کرتا چونکہ بف سے متعلق شرع کے مقاصد سے متعلق ہے کیونکہ آپ کا ذہن اسی طرف منتقل ہوتا ہے کہ مکلف کا قصد مباح عبادت بن جاتا ہے پھر یہ دیکھنا ہے کہ کیا اس وقت یہ فعل عبادت کے حکم میں ہو گا اور اس کا کرنے والا ایسا ہی ہو گا جیسے صاحب ولایت جسے اس پر ولی بنایا گیا ہو؟ یا اس صاحب حظ کی طرح اس کا حکم باقی رہے گا جو اپنی مقبوضہ چیزیں جیسے چاہے تصرف کرے؟ ہم یہ کہتے ہیں کہ: بلکہ اس سے مقصود اس مسئلہ کا یہی آخری حصہ ہے اور نظری لحاظ سے اس کی دو وجوہ ہیں۔ لہٰذا ان دونوں کا زیادہ مناسب مقام چوتھی نوع ہے جو ہمارے زیر بحث ہے اور بہتر یہ ہے کہ انہیں آنے والی قسم ثانی سے شمار کیا جائے۔ رہا مسئلہ کا پہلا حصہ تو وہ صرف مقدمہ ہے۔

[2] یعنی قصد میں۔

ہے جس میں مکلف کا کوئی مفاد نہیں ہوتا۔

اور جب یہ صورتحال ہو تو کیا حکم میں بھی اس کے ساتھ مل جائے گا جبکہ قصد میں اس کے ساتھ مل چکا ہے؟ یہی بات محل نظر ہے غور کرنے سے اسے دو وجوہ پر محمول کیا جا سکتا ہے۔

پہلی وجہ: یہ کہا جائے کہ اگر وہ قصد میں برابر ہو گیا ہے تو حکم میں بھی اسی کی طرف رجوع کرے گا کیونکہ مفاد کی قسم قصد کے لحاظ سے بالکل پہلی قسم بن گئی ہے اور وہ پہلی قسم یہ ہے کہ خلقت کی خوراک اور معیشت کی اصلاح کے بارے میں جو عبادات مختص ہیں ان میں سے کسی عبادت کو قائم کیا جائے۔ یا ایسے شخص کو خلقت کے منافع سے کچھ مفاد حاصل ہو جیسے بیت المال کا خزانچی اور خلقت کے اموال کے کارندے۔ تو جس طرح قسم اول والے کے لیے یہ مناسب

لہ بظاہر یہاں مؤلف کا کلام یہ ہے کہ حظ سے خالص ہونا تسلیم کر لینے کے بعد دو وجوہ چلتی ہیں اور اس بات میں کوئی نزاع نہیں۔ بحث صرف اس بات میں ہے کہ جس کی حالت یہ ہو کیا اس کا حکم اس قسم کے عمل کی طرح ہے جس میں کوئی حظ نہ ہو، یعنی وہ عوض نہ لے سکے اور عینی اور کفائی دونوں انواع کے لحاظ سے اسی قسم کی طرح ہو جس میں کوئی حظ نہیں ہوتا؟ یہ ہے مولف کا ظاہر کلام جسے اس نے بالخصوص مسئلہ الحاق کے حکم کے بارے میں استفہامیہ بنا دیا ہے۔ گویا اس سے قبل جو کچھ تھا وہ اس نے تسلیم کر لیا ہے باوجودیکہ وہ اپنے بیان الوجہ الثانی میں یہ کہنے والے ہیں فالجمیع مبنی علی اثبات الحظوظ (گویا یہ سب کچھ حظوظ کے اثبات پر مبنی ہے) نیز انہوں نے کہا ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا تو واضح ہو گیا کہ امتناع حظوظ کے معاملہ میں یہ قسم پہلی قسم کے قطعاً مساوی نہیں ہے" اور یہ تو مسئلہ کی ابتداہی میں تسلیم کیا جا چکا ہے جس میں نہ شک کو کوئی دخل ہے نہ استفہام کو لہٰذا ان کے آنے والے بیان کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ایسا ہی ہے بلکہ مولف کے قول میں سے پہلی بات تجرد عن الحظ (حظ سے علیحدگی) ہے۔ یہ سب کچھ اس لائق ہے کہ اس پر نظر ثانی کی جائے۔

۲ہ شاید قسمیں بنانے سے سابقہ دو قسموں کی طرف اشارہ ہے جن میں حظ نہیں اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ وہ دونوں یا تو عبادت بدنی یا مالی ہوں گی یا مسلمانوں کے مصالح کے لیے ولایت عامہ کا قیام ہوگا اور اس پر مصنف کا یہ قول شاہد ہے علی ماولی علیہ ولا علی ما تعبد بہ (جس پر کہ وہ والی بنایا گیا ہے اور نہ اس سے جو اس کا غلام ہو)

نہیں کہ جس کا وہ والی بنایا گیا ہے یا وہ اس کا غلام ہے اس سے کوئی ہدیہ یا عوض قبول کرے
اسی طرح یہاں بھی یہ مناسب نہیں کہ اپنی حاجت کی اس مقدار میں اضافہ کرے۔ جو کچھ اس کے
پاس ہے اس سے لے جیسے کہ والی اپنی احتیاج کے مطابق آپ نے مقبوضہ مال میں
سے دستور کے مطابق لیتا ہے اور جو کچھ اس کے علاوہ ہو اسے بغیر عوض کے خرچ کرے
خواہ یہ ہدیہ کی صورت میں ہو یا صدقہ یا نفع یا عطیہ یا ایسی ہی کسی دوسری صورت میں ہو۔
یا اپنے آپ[1] کو غیر سمجھ کر وہی کچھ لے جو دوسرا لیتا ہے۔ کیونکہ جب دوسرے کے لیے
وکیل کی طرح اور اس کے مصالح کا قیم بن گیا تو اسے اپنے آپ کو اس دوسرے کی طرح ہی
سمجھنا چاہیئے کیونکہ وہ ایسا شخص ہے جس کا بہر حال احیاء مطلوب ہے۔

اور بہت سے فضلاء سے اس کا التزام اسی طرح بیان کیا گیا ہے بلکہ یہ صحابہ اور
تابعین رضی اللہ عنہم سے منقول ہے۔ کیونکہ وہ لوگ اکتساب میں ماہر، چلنے پھرنے والے
اور ہر طرح کے کام کاج کے پیچھے لگنے والے تھے لیکن اس لیے نہیں کہ وہ اپنے لیے ذخیرہ
کریں نہ اس لیے کہ اپنے اموال سمیٹ رکھیں بلکہ اس لیے کہ اسے بھلائی کے کاموں میں،
مکارم اخلاق کے لیے اور شرعی لحاظ سے پسندیدہ عادات و اطوار پر خرچ کریں گویا وہ
اپنے اموال کے حق میں یوں تھے جیسے بیت المال پر اس کے والی ہوتے ہیں۔ اموال کے
خرچ کرنے کے سلسلے میں ان کے مختلف درجات تھے جس حد تک کہ انہیں شرعی احکام سے
معلوم ہوتا تھا اسی چیز کا تقاضا تھا کہ جب وہ اپنے مفاد کا لالچ کیے بغیر عامل بنے تو
انہوں نے ان اعمال کو اس طرح چلایا جیسے ان میں ان کا ہرگز کچھ حصہ نہ ہو۔

یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مجموعی[2] طور پر یہ رعائتیں ــــ خواہ ہم انہیں

---

[1] ۔ شاید یقتطعہ پر واؤ عاطفہ ہے جبکہ وہ دونوں ایک ہی قسم ہیں جیسا کہ مولف کا بیان ابھی آرہا ہے۔ ہاں! کبھی اپنی کمائی سے بھی غیر کی طرح لیا جا سکتا ہے کہ اسے اپنی حاجت سے زیادہ لینا درست ہے لیکن سابقہ اور لاحقہ دلیل سے یہ مراد نہیں۔

[2] یعنی جس کام میں کوئی حظ ہو اس کا معاملہ ایسا نہیں کیا جا سکتا جس میں مجملاً یا مفصلاً کوئی حظ موجود نہ ہو۔ کیونکہ اس میں حظ کو بہت اور سخت قیود سے مقید کیا گیا ہے۔ حتیٰ کہ اس کے بعد اس کا باقی حظ اس کی جانب جا کر ختم ہو جاتا ہے اور اپنے سامنے کے رخ سے چھپ جاتا ہے۔

مفاد کا ثبوت کہیں - یہ ہیں کہ جن امور میں انسان کو اپنا مفاد طلب کرنے کی اجازت ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ اللہ اور مخلوق کے حقوق کا خیال رکھے۔ کیونکہ مفاد کی طلب جب شرعی شرائط سے مقید ہو - اور شرعی موانع بھی نہ ہوں اور شرعی اسباب علی الاطلاق والعموم موجود ہوں اور یہ سب باتیں واضح کرتی ہیں کہ مطلوب یہ ہونے کی حیثیت سے مکلف کے لیے کوئی مفاد نہیں تو وہ خود ہی اپنے مفاد کے تقاضا سے خارج ہو جاتا ہے۔
پھر حظ نفس کی راہ میں کسی دوسرے کا معاملہ اس سے اس احسان کا مطالبہ کرتا ہے جس کا اسے حکم دیا گیا ہے نیز ماپ تول میں نرمی، علی الاطلاق خیر خواہی، دھوکہ کا مکمل طور پر ترک، لینے دینے میں مشروع حد سے تجاوز کا ترک اور یہ کہ اس کا معاملہ کسی ایسی بات میں ممد نہ ہو جو شرعاً ممنوع ہے کیونکہ یہ گناہ اور سرکشی کی راہ ہے، علاوہ ازیں اور بھی ایسے امور ہیں جن میں مفاد کے طالب کو حقیقی مفاد نہیں پہنچتا اس طرح طلب حظ کا انجام عدم حظ کی صورت میں ہوتا ہے[۱]۔

معاملہ تو یہ تھا اور انسان اپنے حظ کی طلب میں قصد کے لحاظ سے دور ہو گیا۔ پھر اس کا کیا حال ہو گا جب وہ اپنے اعمال کے حظ سے علیحدہ ہو جائے؟ پھر جیسے اسے یہ جائز نہیں کہ اعمال میں مشروع اختیار[۲] سے کوئی عوض لے، نہ بالنسبت عبادات کی طرف اور نہ عادات کی طرف، اور اس پر اجماع ہو چکا ہے، اسی طرح اس کے لیے وہ بھی جائز نہیں جو قصد سے لینے لگے۔

علاوہ ازیں اس قصد کے لزوم کا طلب حظ کے لزوم کے ساتھ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا اور جب یہ صورتحال ہے تو وہ[۳] اس حکم میں داخل ہو گیا کہ، جس چیز کے بغیر واجب پورا نہ ہو سکے وہ بھی واجب ہوتی ہے۔ پھر اگر یہ ثابت ہو گیا کہ سلب[۴] حظ کے تقاضا کے

---

[۱] - یعنی مجملاً۔

[۲] یعنی ایسے فعل پر جس میں اس کی دونوں قسموں کے مطابق کوئی حظ نہیں۔

[۳] یعنی یہ مسئلہ اس مثال میں شامل ہے ما لا یتم الخ (جو چیز پوری نہ ہو سکے ... یعنی اس کا مسلوب الحظ ہونا پورا نہیں ہوتا جب تک ما لا حظ فیہ کا حکم نہ لیا جائے

[۴] یعنی وہ مطلوب جس میں عمل خالصتاً اللہ تعالیٰ کے لیے ہو اور یہ بات پوری (بقیہ اگلے صفحہ پر)

مطابق وہی مطلوب ہے تو جس چیز کے بغیر مطلوب پورا نہیں ہوتا وہ بھی مطلوب ہوگا۔ اب ہمارے لیے یہ کہنا برابر ہے کہ طلب کے لحاظ سے وہ مطلوب یہ چیز شرعی ہے یا نہیں مختصراً اس کا حکم یہی ہو سکتا ہے کہ ان یا قطعاً حظ نہ ہو اور یہی بات راجح ہے۔ شارع نے مثال کے طور پر ایسی خیر خواہی کا مطالبہ کیا ہے جو اس لحاظ سے قطعی ہے کہ شارع نے اسے دین کا ستون قرار دیا ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) نہیں ہوتی جب تک کہ ابتداءً ہی ما لاحظ فیہ قید کا حکم نہ لیا جائے اور وہ قسم عبادی اور ولایت عامہ کی قسم ہے۔ کیونکہ جب وہ مالی تصرفات وغیرہ میں آزاد ہو تو مسلوب الحظ نہ ہوگا اور مولف کے اس قول میں بحث باقی رہ جاتی ہے

سواء اقلنا انه مطلوب شرعاً ام لا۔ — ہمارے لیے یہ کہنا برابر ہے کہ شرعاً مطلوب ہے یا نہیں۔

کیونکہ جب یہ طلب شرعی نہ ہوگی خواہ وہ عادات وخصائل کے محاسن سے متعلق ہو تو اس بحث کے طول دینے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ غرض تو یہ ہے کہ جب انسان حظ والے اعمال میں اپنے قصد کو خالص بنالے اور اسے حکم کی بجا آوری اور اللہ کی طرف سے ہدیے کے طور پر قبول کرے تو کیا اس سے یہ مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ اس شخص جیسا ہو جو قسم ثانی میں عمل کرتا ہے جس میں کوئی حظ نہیں ہوتا اور وہ اپنے مال سے بقدر کفایت ہی لیتا ہے اور کیا وہ پھر بھی مال وغیرہ میں آزاد ہی ہوگا کہ وہ اس سے ذخیرہ کرے اور اپنی دانست کے مطابق خرچ کرے تو جب شرعی طلب میں کلام نہ ہو تو بحث ضائع ہو گئی جس کا ماحصل کچھ بھی نہیں اور اس مسئلہ کے آخر میں مؤلف کا بیان آرہا ہے کہ یہ انہوں نے خود اپنے لیے لازم قرار دی ہے یہ لزوم شرعی سے نہیں جو ابتداءً واجب ہو یعنی وہ شرعی حالت ہے اور شرعاً مقبول ہے اگرچہ یہ شارع کا کوئی قابل تعمیل حکم نہیں۔

[1] مقیس علیہ کی طرف رجوع فرمایئے اور وہ یہ ہے جس میں ابتداءً کوئی حظ نہ ہو جس سے مولف کی مراد اسکی وضاحت اور مثال بیان کرنا ہے اسکی غرض مقیس کے مدعی کی وضاحت نہیں جس کیلئے مثالیں بیان کرے اور اگرچہ وہی ہو جسکا انتظار تھا تاکہ سوچ بچار کی پہلی شکل کا اہتمام کیا جا سکے۔ اس سے آپ یہ جان سکتے ہیں کہ یہ وجہ کمزور ہے جو ان مثالوں میں سے اکثر کے موافق نہیں بیٹھتی جو بعض صحابہ کے اعمال کے متعلق بیان کی گئی ہیں اور عنقریب یہ بیان آئے گا کہ صحابہ کے ان افعال سے بھی معارضہ ہے جو اموال ذخیرہ کرنے کے باب سے تعلق رکھتے ہیں

الدين نصيحة [۱] — دین خیر خواہی کا نام ہے

اور کئی مواقع پر آپ نے خیر خواہی ترک کرنے پر وعید بیان فرمائی۔ پھر اگر ہم اسے بدلہ یا قریبی مفاد پر موقوف قرار دیں تو یہ بات خیر خواہی کرنے والے اور کیے جانے والے کے اختیار پر موقوف ہوگی جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کی طلب حقیقی نہ ہوگی۔ علاوہ ازیں ایثار کو پسند کیا گیا ہے اور ایثار کرنے والے کی تعریف کی گئی ہے۔ اب اگر یہ عوض کے ساتھ معمول بہ ہو تو اس کے ایثار ہونے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ایثار کے معنی اپنے مفاد پر دوسرے کے مفاد کو مقدم رکھنا ہے۔ لہٰذا یہ کسی قریبی بدلے کی طلب کے ساتھ ممکن نہیں۔ باقی تمام عادی اور عبادی مطلوب اشیاء کا بھی یہی حال ہے۔ یہ اس مسئلہ کا نظریاتی پہلو ہے جس کے مطابق کلام ممکن ہے۔

دوسری وجہ: یہ کہا جائے کہ حکم کے بارے میں وہ حظ کی اصل کی طرف رجوع کرے گا کیونکہ شارع نے ایسے عامل کے لیے اس کے عمل میں اس کا حظ برقرار رکھا ہے اور اسے دوسروں پر مقدم رکھا ہے۔ حتیٰ کہ آپؐ اگر چاہتے تو آپ کو باقی تمام لوگوں پر اپنی ذات کو ترجیح دینا جائز تھا۔ آپ اپنے لیے بہت کچھ ذخیرہ بھی کر سکتے تھے یا اپنی دینی یا دنیوی مصلحتوں پر خرچ کر سکتے تھے اور آپؐ پر یہ اللہ کی طرف سے ہدیہ تھا۔ پھر آپؐ نے اسے کیوں قبول نہیں فرمایا؟ وجہ یہ تھی کہ اگر آپؐ شرع کی حدود کے مطابق اجازت کے حساب

---

[۱] اسے بخاری نے ثوبان سے تاریخ میں اور بزار نے ابن عمرؓ سے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کیا۔ (جامع صغیر)

[۲] سابقہ وجہ میں مؤلف کے اس قول کا رد ہے: "اگر وہ اس چیز سے حظ طلب کرے جس میں حظ کو قیود شرعیہ سے مقید کیا گیا ہے تو اس کا کوئی حظ نہ ہوگا" گویا اس میں حظ ہونے کی نفی ہو گئی اور اس کی تردید یہاں یہ کہہ کر دی کہ: "یہ حدود تو اسکے حظ کے حصول کا وسیلہ ہی ہوتی ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ مقصد وسیلہ کے حکم پر ہو" کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جس کام میں قصد اول کے لحاظ سے کسی شخص کا حظ ہو جیسے مختلف پیشے، تجارت اور معاوضات تو ایسے کاموں سے دوسروں کے نفع کے راستہ کے علاوہ کوئی شخص اپنی غرض حاصل نہیں کر سکتا۔ اسکے باوجود مقصد کا وہ حکم نہیں ہوتا جو حکم دوسروں کی مصلحت کے طریق سے ہوتا ہے اور مؤلف نے ایسے کاموں کو یوں شمار کیا ہے کہ ان میں شخصی حظ تو اصالتاً ہوتا ہے اور دوسروں کا بطور وساطت۔

سے لیتے تو اتنا ہی لیتے جتنا آپ کا حظ مقرر کیا گیا تھا اور اس قصد کے لحاظ سے جو آپ کے لیے مباح کیا گیا تھا۔ علاوہ ازیں حدود شرعیہ کے تقاضا کے مطابق اگرچہ عمل میں حظ نہ ہوتا تاہم وہ حظ کے لیے وسیلہ اور راہ ضرور ہیں۔ تو جیسے وسیلہ کے حکم سے مقصد کا حکم نہیں لگایا جا سکتا جیسا کہ اس مسئلہ سے پہلے گزر چکا ہے کہ جس کام میں انسان کے لیے حظ نہیں اس کام میں وسیلہ[1] کے ذریعہ ہی وہ اپنا حظ لے سکتا ہے جیسے معاوضات۔ اسی طرح یہاں بھی ماذون فیہ چیز میں حظ کے لیے وسیلہ والی چیز کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔

بہت سے سلف صالحین رحمہم اللہ کے متعلق ہمیں معلوم ہے کہ وہ اپنے مصالح کے لیے اموال ذخیرہ کرتے تھے وہ تجارت وغیرہ سے اتنا ہی لیتے جتنی انہیں بالخصوص اپنے لیے ضرورت ہوتی تھی۔ پھر وہ اپنے پروردگار کی عبادت میں لگ جاتے یہاں تک کہ پچھلی کمائی ختم ہو جاتی تو پھر کمانے لگ جاتے۔ اسی[2] لیے انہوں نے تجارت یا صناعت کو عبادت کا درجہ نہیں دے رکھا تھا۔ بلکہ انہوں نے تو اپنے حظوظ میں بھی بہت کمی کر دی تھی وہ یہ کام صرف اس لیے کرتے تھے کہ سوال کرنے سے بچے رہیں اور عبادت میں لگے رہیں۔ گویا یہ بات انہیں حظوظ کے طالبین کے زمرہ سے خارج نہیں کر دیتی۔

اور جو سلف صالحین سے اولاً مذکور ہوا وہ گزشتہ بیان میں متعین نہیں کہ اسے اس بات کی صحت پر محمول کیا جا سکے کہ اس تصرف سے مفقود ان کے اپنے حظوظ میں جو شارع نے ان کے لیے برقرار رکھے ہیں گویا وہ دنیا میں اتنا کام کرتے تھے جس قدر ان کے حظوظ ہوتے تھے وہ اپنی آخرت کے لیے بھی اسی حساب سے عمل کرتے تھے گویا یہ تمام باتیں حظوظ کے اثبات پر مبنی ہیں اور یہی مطلوب ہے۔ اس سے غرض صرف یہ ہے کہ حظوظ صرف اسی حد تک لینے چاہئیں جتنی کہ شارع نے حد مقرر کی ہے۔ اس راہ میں کوئی زیادتی واقع نہ ہونا چاہیئے

علاوہ ازیں حظ کی راہ میں حدود اس لیے پیدا کی گئیں کہ انسان دوسروں کی مصلحت

---

[1] اور اگر وہ ایسا کام ہو جس میں دوسرے کی بھلائی ہو اور عارضی طور پر یہ مصلحت حاصل ہو رہی ہو تو مقصد اس وسیلہ کا حکم قبول نہیں کرے گا۔

[2] یعنی جس کی مولف پہلے شرح کر چکے ہیں اور صحابہ کے عمل سے اس پر دلیل دی ہے۔

میں خلل انداز نہ ہو اور ان کی مصلحت[1] اپنی طرف کھینچ لے۔ شارع نے یہ حدود صرف اس لیے وضع کی ہیں کہ مصالح نہایت درست طریق پر جاری رہیں اور بالنسبت ہر ایک کو اس کا فائدہ پہنچے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا :-

مَنۡ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفۡسِہٖ وَمَنۡ اَسَآءَ فَعَلَیۡھَا۔ (۴۱/۴۶)	جس نے کوئی اچھا کام کیا تو اس کا فائدہ اسی کو ہوگا اور جس نے بُرا کام کیا تو اس کا وبال اسی پر ہوگا۔

اور یہ چیز دنیا و آخرت کے تمام اعمال میں عام ہے۔

نیز فرمایا؛

فَمَنۡ نَّکَثَ فَاِنَّمَا یَنۡکُثُ عَلٰی نَفۡسِہٖ۔ (۴۸/۱۰)	پھر جو عہد توڑے گا تو اس کا نقصان اسی کو ہے۔

اور احادیث میں ہے کہ ظلم کا ذکر اور اس کی تحریم بتلانے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :-

یا عبادی انما ھی اعمالکم احصیھا لکم ثم اوفیکم ایاھا۔[2]	اے میرے بندو! یہ تمہارے ہی اعمال ہیں جو میں نے تمہارے لیے سنبھال رکھے ہیں۔ میں تمہیں ان کا پورا پورا بدلہ دوں گا۔

اور یہ چیز دنیا کو چھوڑ کر صرف آخرت سے مختص نہیں۔ اسی لیے تو انسان پر اس کے گناہوں

---

[1] کیونکہ دوسرے کی مصلحت میں خلل انداز ہونے سے اپنی مصلحت میں خلل واقع ہو جاتا ہے جس کا سبب سزائیں، امتناعی احکامات اور تلف ہونے والی چیزوں کی قیمتیں اس کے علاوہ مصائب و حوادث ہیں جو گناہوں کے ارتکاب اور شریعت کی مخالفت کے سبب سے نازل ہوتے ہیں اور جس شخص پر زیادتی ہوئی ہو اس کے لیے اللہ تعالیٰ نے یہ بات مباح کی ہے کہ وہ زیادتی کرنے والے سے اتنا بدلہ لے جتنی اس پر زیادتی ہوئی ہے۔ گویا دوسرے کی مصلحت میں خلل انداز ہونے سے اپنی مصلحت میں ہی خلل واقع ہو جاتا ہے۔

[2] اسے مسلم نے روایت کیا۔

کے سبب اس پر مصائب نازل ہوتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَمَآ اَصَابَكُمۡ مِّنۡ مُّصِيۡبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتۡ اَيۡدِيۡكُمۡ۔ (۴۲/۳۰)

اور جو بھی مصیبت تم پر نازل ہوتی ہے تو وہ تمہارے اپنے ہی اعمال کی وجہ سے ہے۔

نیز فرمایا:

فَمَنِ اعۡتَدٰى عَلَيۡكُمۡ فَاعۡتَدُوۡا عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا اعۡتَدٰى عَلَيۡكُمۡ۔ (۲/۱۹۴)

جو شخص تم پر زیادتی کرے تو تم اس پر اتنی ہی زیادتی کرو جتنی اس نے تم پر کی تھی۔

اور اس پر اتنے دلائل ہیں کہ گنے بھی نہیں جا سکتے۔ گویا جن امور میں انسان کو اپنا حظ حاصل کرنے کی راہ موجود ہے وہ اپنے حظ کے حصول کے لیے ان سے جدا نہیں ہو سکتا۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو واضح ہو گیا کہ یہ قسم قریبی مفادات کے قطعی امتناع کے مسئلہ میں قسم اول کے مساوی نہیں ہے۔

ان دو طریقوں میں بعض دفعہ تطبیق بھی ممکن ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ لوگوں نے کئی مراتب پر اپنے حظوظ حاصل کیے ہیں:

ان مراتب میں سے ایک وہ لوگ ہیں جو اسباب[1] تلاش کیے بغیر حظوظ قبول نہیں کرتے وہ کوئی کام کاج کرتے یا کچھ کماتے ہیں تو اپنی حیثیت کے مطابق اللہ تعالیٰ کی خلقت میں طرح طرح کے وکیل بن جاتے ہیں وہ اس میں سے اپنے لیے کچھ نہیں رکھتے بلکہ اس سے اپنا کچھ بھی مفاد حاصل نہیں کرتے یا تو انہیں اپنی ذات یاد ہی نہیں رہتی اور وہ اپنا مفاد نظر انداز کر دیتے ہیں یا پھر ان کا اللہ پر یقین بہت مضبوط ہوتا ہے کیونکہ وہ اس بات

---

[1] یعنی جو چیز اس کے اپنے سبب اختیار کرنے سے ملے وہ نہیں لیتا بلکہ دوسروں کو دے دیتا ہے۔ گویا جو چیز سبب اختیار کرنے سے ملتی ہے خلقت کی بنا دیتا ہے حالانکہ وہ خود اسباب اختیار کرتا اور کام کاج کرتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ اسے اس طرح جو کچھ مل رہا ہے محض اللہ کا فضل ہے اور وہ اس ہیر پھیر میں صرف ایک وکیل کی طرح ہے اس کا اپنا کچھ بھی نہیں اور یہ سب سے بلند مرتبہ ہے اسکے بعد کا درجہ یہ ہے کہ وہ اپنے نفس کو وکیل سمجھتا ہے اور اگر ضرورت مند ہے تو لے لیتا ہے اور یہ اس سے قلیل حصہ ہوتا ہے۔

کو جاننے والا ہے اور آسمانوں اور زمین کی بادشاہی اسی کے ہاتھ میں ہے اور اس سے کوئی چیز پوشیدہ نہیں ہوتی یا پھر اپنے مفاد سے ان کی عدم التفات اس یقین کی بنا پر ہوتی ہے کہ ان کے رزق کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ پر ہے جو اسے اس کے اپنے آپ کو دیکھنے سے بھی بہتر طور پر اسے دیکھ رہا ہے یا اللہ تعالیٰ کے حق کے ساتھ ساتھ اپنے مفاد کے طرف التفات اسے ناپسند ہوتی ہے یا کئی اور ایسے ہی مقاصد ہیں جو صاحب حال لوگوں پر وارد ہوتے ہیں۔ ایسے ہی مواقع کے لیے قرآن کریم میں آیا ہے کہ:

وَیُؤْثِرُوْنَ عَلٰٓی اَنْفُسِہِمْ وَلَوْ کَانَ بِہِمْ خَصَاصَۃٌ۔ (۵۹/۹)	اور وہ دوسروں کو اپنے آپ پر ترجیح دیتے ہیں اگرچہ خود انہیں بھوک ہو۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے متعلق منقول ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے انہیں مال کے دو توڑے بھیجے ـــ راوی کہتا ہے میں نے وہ دیکھے ایک لاکھ اسی ہزار درہم تھے ـــ انہوں نے ایک طبق منگوایا۔ خود وہ اس دن روزے سے تھیں۔ آپؓ یہ مال لوگوں میں بانٹتی رہیں اور جب شام ہوئی تو ایک درہم بھی باقی نہ بچا۔ شام کو آپ نے اپنی لونڈی سے کہا: "لڑکی کوئی چیز لاؤ کہ میں روزہ افطار کروں۔" وہ روٹی اور زیتون کا تیل لے آئی اور کہنے لگی: "کیا آپ یہ نہ کر سکتی تھیں کہ جو درہم آپؓ نے تقسیم کئے ان میں سے ایک درہم کا گوشت افطار کے لیے خرید لیتیں۔" حضرت عائشہؓ نے کہا "مجھے ستاؤ نہیں: اگر تو مجھے یاد دلا دیتی تو میں ایسا کر لیتی۔"

اور امام مالکؒ نے تخریج کی کہ ایک سائل نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا جبکہ وہ روزہ دار تھیں اور گھر میں صرف ایک چپاتی تھی۔ انہوں نے لونڈی سے کہا: "وہ اسے دے دو۔" وہ کہنے لگی "پھر آپ کے روزہ افطار کرنے کے لیے کچھ نہ رہے گا۔" حضرت عائشہؓ پھر کہنے لگیں۔ "چپاتی سائل کو دے دو۔" لونڈی کہتی ہے کہ میں نے چپاتی دے دی شام ہوئی تو کسی نے ہم اہل بیت کے لیے بکری کی ایک سالم ہدیہ کے طور پر ہماری[1] بھیجی۔ حضرت عائشہؓ نے مجھے بلایا اور فرمایا:

"اس سے کھاؤ۔ یہ تمہاری ٹکیہ سے بہتر ہے۔"

---

[1] ۔ شاید اصل میں "لا یھدی لنا" تھا۔ یعنی ہمیں کسی چیز کا ہدیہ بھیجا جو عام حالات میں اتنا بڑا ہدیہ بھیجنے کی عادت نہ تھی۔ اور مؤلف کا قول شاۃ، ما کا بدل ہے۔

اور انہی کے متعلق روایت ہے کہ انہوں نے ستر ہزار درہم تقسیم کر دیئے جبکہ آپ کے کپڑے پھٹے ہوئے تھے اور اپنا مال ایک لاکھ درہم میں بیچا اور اسے تقسیم کر دیا۔ پھر جو کی روٹی سے روزہ افطار کیا۔

کسی مملکت کے والی کا حال بھی اس سے ملتا جلتا ہے۔ وہ بادشاہ کے علاوہ کسی سے کچھ نہ لیتے۔ کیونکہ اسے اپنے متعلق اپنی تدبیر سے اللہ کی تدبیر و تقسیم پر زیادہ یقین تھا، اور جیسا پہلے گزر چکا اس مقام پر کچھ اعتراض نہ ہونا چاہیئے۔ کیونکہ ایسا شخص اپنے حق میں اللہ کی تدبیر کو اپنی تدبیر سے بہتر سمجھتا ہے۔ پھر جب وہ خود اپنے لیے تدبیر کرتا ہے تو اس مرتبہ سے نیچے گر جاتا ہے اور صاحب حال لوگ ایسے ہی ہوتے ہیں

اور ان میں سے ایک وہ ہے جو اپنے آپ کو یتیم کے مال پر وکیل کی طرح سمجھتا ہے کہ اگر غنی ہے تو کچھ نہیں لیتا اور اگر محتاج ہے تو دستور کے مطابق کھاتا ہے اور جو اس کے علاوہ مال ہوتا ہے اسے اس طرح خرچ کرتا ہے جیسے خود یتیم اپنے مال کو اپنے منافع میں خرچ کرے۔ اس حال میں وہ یتیم کے مال سے بے نیاز ہوتا ہے اور صرف وہاں خرچ کرتا ہے جہاں خرچ کرنا واجب ہو اور جہاں خرچ نہ کرنا چاہیے وہاں نہیں کرتا اور اگر خود محتاج ہے تو اپنی کفایت کے بقدر یتیم کے اذن سے لے لیتا ہے نہ وہ اس مال میں اسراف کرتا ہے اور نہ بخل۔ اس کام میں یہ بات بھی حظوظ سے دست برداری ہے کیونکہ اگر وہ اپنا حظ لے لے تو اس نے گویا دوسروں کو چھوڑ کر اپنے آپ کو پسند کیا اس نے ایسا نہیں کیا بلکہ اس نے اپنے آپ کو خلقت کا ایک آدمی شمار کیا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جو خلقت میں تقسیم کرنے والا ہو اور اس خلقت میں ایک وہ خود بھی ہو۔

اور صحیح میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

ان الاشعریین اذا ارملوا بالغزو او قل طعام عیالہم بالمدینۃ، جمعوا ما کان عندھم فی ثوب واحد ثم اقتسموہ فی اناء واحد فھم

کسی جنگ میں جب اشعریوں کا توشہ ختم ہو جاتا یا مدینہ میں ان کے گھر والوں کا کھانا کم ہو جاتا تو جو کچھ ان کے پاس ہوتا اسے ایک کپڑے میں اکٹھا کر دیتے پھر ایک برتن میں تقسیم کر لیتے۔

منّی وانا منہم۔ ؎۱ — وہ مجھ سے ہیں اور میں ان سے ہوں۔

اور مہاجرین وانصار کے درمیان مواخات والی حدیث ؎۲ میں بھی یہی بات ؎۳ ہے اور غزوات میں جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز عمل تھا وہ تو مشہور ہے ہی۔ گویا اپنے مفادات کا ایثار محمود ؎۴ چیز ہے اور یہ چیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے مخالف نہیں:۔

ابدأ بنفسك ثم بمن تعول۔ ؎۵ — خرچ کرنے کا آغاز اپنے نفس سے کر پھر ان پر خرچ کر جو تیرے عیال ہیں۔

؎۱ اسے شیخین نے روایت کیا۔

؎۲ عاصم بن احول کہتے ہیں کہ میں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے پوچھا: کیا آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان پہنچا ہے

لاحلف فی الاسلام۔ — اسلام میں حلف نہیں

تو حضرت انس رضی اللہ عنہ کہنے لگے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو خود میرے گھر میں قریش اور انصار کو حلیف بنایا تھا۔" اسے شیخین نے نکالا اور یہ الفاظ انہیں کے ہیں اور ابو داؤد کے نزدیک:

فِی دَارِنَا مَرَّتَیْنِ اَوْ ثَلَاثًا۔ — ہمارے گھر میں دو بار یا تین بار حلیف بنایا

کے الفاظ ہیں (تیسیر)

؎۳ انصار نے مہاجرین کو یہ پیش کش کی کہ وہ ان کے مال تقسیم کر لیں، بلکہ عورتیں بھی لیکن مہاجرین نے اس سے انکار کر دیا اور کھیتی باڑی اور تجارت میں لگ گئے۔

؎۴ یہ دونوں مذکورہ اہل مرتبہ کا ماحصل ہے اور مؤلف عنقریب اس کی وضاحت کریں گے اور مؤلف کا قول،

ما اخذوا لانفسہم۔ — انہوں نے اپنے لیے کچھ نہ لیا

یہ دوسرے مرتبہ والوں کی بات ہے۔

؎۵ یہ حدیث لوگوں کی زبانوں پر مشہور ہے۔ ہم ان الفاظ کے ساتھ اس سے واقف نہیں۔ زیادہ سے زیادہ ہمیں یہ معلوم ہو سکا ہے کہ امام شافعی نے اسے اپنی مسند میں ان الفاظ سے روایت کیا ہے:۔

بلکہ یہ دونوں حالتیں استقامت پر محمول ہیں

سو یہ لوگ اور جو ان سے پہلے تھے، انہوں نے اپنے آپ کو قریبی مفادات سے مقید نہیں کیا۔ اور ایسے کام سے کچھ نہ لیا جس سے مفاد میں ان کی کوئی کوشش نہ تھی۔ کیونکہ کسی کام کی طرف قصد کے لیے علامت ظاہر ہوتی ہے جو یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو دوسرے پر ترجیح دے، اور انہوں نے ایسا نہ کیا بلکہ دوسروں کو اپنی ذات پر ترجیح دی یا اپنے آپ کو دوسروں کے برابر سمجھا جب یہ بات ثابت ہو گئی تو وہ لوگ حظوظ سے مبرا ہوئے۔ انہوں نے اپنے آپ کو اسی مقام پر رکھا جس کے لیے کوئی حظ نہ ہو اور آپ دیکھتے ہیں کہ مزدوریوں یا تجارت میں نفع یا اجرت کی قلیل سی مقدار لیتے ہیں حتیٰ کہ ان میں سے کسی نے حیلہ سازی نہیں کی۔ انہوں نے دوسروں کے لیے کمایا۔ اپنے لیے نہیں۔ اسی وجہ سے وہ خیر خواہی کے معاملہ میں حد لزوم سے اور پر نکل گئے۔ کیونکہ وہ لوگوں کے وکیل تھے اپنے نہ تھے تو یہاں مفاد کہاں رہ جاتا ہے۔ بلکہ وہ اپنے مفادات اور پسندیدہ چیزوں کو خواہ وہ جائز ہوں۔ یوں سمجھتے جیسے دوسروں سے دھوکا کر رہے ہیں۔ لہٰذا بلاشبہ یہ لوگ حکم کے لحاظ سے پہلی قسم سے ملتے

اذا کان احدکم فقیرا فلیبدا بنفسہ فان	تم سے اگر کوئی فقیر ہو تو خرچ کا آغاز اپنی ذات سے کرے
کان لہ فضل فلیبدا مع نفسہ	کچھ بچ جائے تو اپنے نفس کے ساتھ اپنے عیال
من یعول۔	کو شامل کرے۔

اور جو رموز الحدیث میں احمد مسلم اور طبرانی سے جابر بن سمرہ کی روایت ہے اس کے الفاظ یہ ہیں۔

اذا اعطی احدکم خیرا فلیبدا	(تم میں سے جب کوئی مال دے تو اپنے آپ
بنفسہ داھل بیتہ۔	اور گھر والوں سے شروع کرے)۔

اور احمد مسلم، ابوداؤد اور نسائی میں حضرت جابر جو روایت ہے وہ یوں ہے جب تم میں سے کوئی فقیر اپنی ذات پر خرچ کا آغاز کرے" اگر بچ جائے تو اپنے عیال پر اگر پھر بچ جائے اپنے قرابتداروں پر اگر پھر بھی بچ جائے تو ادھر ادھر خرچ کرے" اور اکثر فقہاء نے مسلم کی اس حدیث کو دلیل بنایا ہے" اپنی ذات سے شروع کر اور اس پر صدقہ کر۔ اگر اگر کچھ بچ جائے تو اہل پر اور اگر اہل سے بچ جائے تو قرابتداروں پر، پھر اگر ان سے بھی بچ جائے تو پھر ادھر ادھر خرچ کر گویا اپنے رکھا اپنے سامنے والوں الو دائیں والوں پر خرچ کر۔ اس سلسلے میں ایک اور حدیث بھی ہے جسے شیخین نے روایت کیا ہے: الید العلیا خیر من ید السفلی وابدا بمن تعول (اوپر والا ہاتھ (یعنی دینے والا) نیچے ہاتھ (لینے والے) سے بہتر ہے اور خرچ کا آغاز اپنے عیال سے کر۔

ہیں۔ کیونکہ انہوں نے اپنے آپ کو ایسا پابند کیا کہ ایسی پابندی شرعی طور پر ابتداءً واجب نہ تھی۔

اور ان میں سے وہ لوگ بھی ہیں جو ان مذکورہ لوگوں کے درجہ کو نہیں پہنچے بلکہ جس حد تک انہیں اجازت تھی انہوں نے حظوظ حاصل کیے اور جہاں امتناع تھا وہاں رک گئے۔ اور ان کے اموال میں سے جس چیز کی حاجت تھی اس سے تھوڑا بہت خرچ کیا۔ پہلے لوگوں کے مقابلہ میں ان کی مثال اہل حظوظ کی سی ہے لیکن اس حد تک ہی جہاں تک حظ کا حصول درست ہے۔ ایسے لوگوں کے بارے میں اگر یہ کہا جائے کہ یہ حظ سے علیحدگی ہے تو یہ صرف اس لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ انہوں نے محض اپنی خواہشات کے ساتھ یہ حظوظ حاصل نہیں کیے اور امر و نہی کے احکام ملحوظ رکھ کر بچتے رہے۔ اور حظ مذموم وہ ہے کہ جو حد اس کے مقرر ہے وہاں پہ نہ رکے بلکہ چارپایوں جیسی جسارت کرے جو اپنی خواہشات کے مقابلہ میں دوسرے کی چیز کو کچھ نہیں سمجھتا۔ بحث اس پر ہے اس بحث صرف پہلی قسم کیلئے ہے اسکا مفاد تو اپنی ذات ہی کی طرف لوٹتا ہے لہٰذا اسے مسلمانوں کے مصالح عامہ پر والی کے حکم پر محمول نہیں کیا جا سکتا بلکہ وہ تو اپنے ذاتی مفاد کا والی ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے والی عام نہ ہوگا۔ کیونکہ ولایت عامہ مفادات سے مبرّا ہوتی ہے۔ لہٰذا بہتر یہ ہے واللہ اعلم۔

کہ اس قسم والوں سے حکمی معاملہ کیا جائے گا۔ اس لیے کہ انہوں نے اپنے ہی مفادات پورا کرنے کا قصد کیا۔ لہٰذا ان کے لیے یہ جائز ہے بخلاف[1] پہلی دو قسموں کے، جو یہ ہیں کہ یا تو سبب اختیار کرنے کی بنا پر کچھ مفاد حاصل نہ کرے یا اگر کرے تو اتنا ہی کرے، جتنا اس کا حصہ ہے۔

پانچواں مسئلہ

جب عمل شرعی مقاصد کی موافقت پر چل رہا ہو تو وہ یا تو اصلی مقاصد پر ہوگا یا تبعی پر۔ ان دونوں میں سے ہر قسم میں غور و فکر اور تفریع (ذیلی تقسیم) کی ضرورت ہے۔ لہٰذا ہم ہر قسم کا مسئلہ بنا رہے ہیں۔

عمل اپنی شرائط کے لحاظ سے جب مقاصد اصلی کے مطابق ہو تو اس کی درستی اور سلامتی

---

[1] احوال میں کمال اور زہد کی بنا پر انہوں نے جو کچھ اپنے لیے فرض کر لیا ہے اس کے تقاضا کے مطابق ان دونوں کے لیے یہ جائز نہ ہوگا۔ شرعی تکلیف کی رو سے ایسا نہیں۔

میں مطلقاً کوئی اشکال نہیں، ایسے عمل میں بھی جو مفاد سے مبرا ہو[1] اور ایسے میں بھی جس میں مفاد کا لحاظ رکھا جائے۔ کیونکہ اصل شریعت میں وہ شارع کے قصد کے مطابق ہیں۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ شریعت میں شرعی مقصود مکلف کو اس کی خواہشات کے داعیہ سے نکالنا ہے تاآنکہ وہ اللہ کا بندہ بن جائے۔ اور یہاں اتنی بات ہی کافی ہے۔

اس بات پر بہت سے قواعد مبنی ہیں جن سے اکثر نے موافقت کی ہے۔

ان میں سے ایک یہ ہے: مقاصد اصلیہ میں عمل کا اخلاص قریب ہونا نظر آرہا ہو اور وہ عبادت بن جائے اور خالص عبودیت کے پہلو سے وہ مفادات کی آمیزش سے دور ہو جائے۔

اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ انسان کا مفاد واجب نہیں کہ مفاد ہونے کی حیثیت سے اسے ملحوظ رکھا جائے۔ جیسا کہ ہم شرع میں اس کے اثبات اور اس کی طرف توجہ کرنے کے مباح ہونے کی بات کر چکے ہیں کہ وہ محض تفضل ہے جو اللہ تعالیٰ نے بندے پر احسان کر رکھا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ پر یہ واجب نہیں کہ وہ بندوں کے مصالح کو ملحوظ رکھے اور عقلی لحاظ سے بھی یہی بات درست ہے۔ گویا شارع کے محض حکم کی طرف توجہ میں تمام اغراض کے حصول کے لیے اتنا ہی کافی ہے کہ وہ صرف امر، نہی اور اذن[2] کا ہی قصد کرے۔

---

[1] یعنی مکمل طور پر جیسے معمول بہ عبادات۔ یا ان امور سے جن میں مفاد بالعرض ہوتا ہے (اصلی نہیں ہوتا) اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ وہ اصلی مقاصد کو پورے طور پر کھینچتا ہے جن میں مکلف کے لیے کچھ مفاد نہیں ہوتا اور مؤلف کا بعد کا قول تمہید رج حظه فی الجملة (پھر اس کا مفاد بالکل ختم ہو جاتا ہے) اسی طرف اشارہ کرتا ہے۔ الا یہ کہ یہ کہا جائے کہ جس کام میں مفاد ہو اگر اس کا عامل اس کام کو مفاد سے پاک کرلے تو یہ مقاصد اصلیہ کی طرح ہو جائے گا۔ اور تتمہ کے طور پر مؤلف کا کلام آگے آئے گا۔

[2] مؤلف نے امر اور نہی کے بعد اذن کا ذکر کیا جو اباحت کے معنی کا مقتضی ہے اور یہ مقاصد اصلیہ سے نہیں۔ کیونکہ جیسا پہلے گزر چکا۔ اگر مؤلف یہاں واجبات عین اور کفایہ کو حذف کر دیتا تو زیادہ بہتر تھا اور اس پر مؤلف کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے ونعله واقع علی الضروریات و ماحولها (اور اس کا فعل ضروریات اور اس کے متعلقات پر واقع ہوتا ہے) الا یہ کہ کہہ دیا جائے کہ چوتھے مسئلہ میں اس کا بیان گزر چکا ہے کہ جس کام میں مفاد ہو یعنی وہ تابع مقاصد سے ہو، اس مفاد سے وہ خالص ہو جاتا ہے اور اس کام کے برابر ہو جاتا (بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۴ پر)

گویا اس کے موافق عمل کرنے والا اس پر لبیک کہنے والا اور مفاد سے بیرا ہوتا ہے۔ اور اس کا فعل ضروریات اور اس کے متعلقات پر واقع ہوتا ہے اور اپنا مفاد ختم ہو جاتا ہے۔ بلکہ شرعاً یہی چیز دوسری باتوں پر مقدم ہے۔

گویا جب انسان کسی حکم کی بجا آوری کے لیے یا حکم کی علت کا اعتبار کرتے ہوئے عمل کرتا ہے اور یہ مجملاً لوگوں کو زندہ رکھنے اور برائیوں کو مٹانے کا قصد ہے تو یہی[1] بات شرعاً مقدم ہے۔

اِبْدَأْ بِنَفْسِكَ ثُمَّ بِمَنْ تَعُوْلُ۔ — خرچ کرنے کا آغاز اپنے آپ سے کر، پھر اپنے عیال سے۔

یا اس کا قصد ایسی بات کا قیام ہو جس کو قائم کرنا واجب ہو۔ پھر اس واجب میں اس کی فکر کبھی بعض لوگوں تک ہی محدود ہوتی ہے جیسے اس کی اپنی زندگی کے قیام کا قصد کہ وہ اس کا بھی مکلف ہے یا ان لوگوں کی زندگی کا جو اس کے زیر نظر ہیں۔ اور کبھی اس کی نظر میں وسعت آجاتی ہے تو ان لوگوں کو زندہ رکھنے کے لئے کام کرتا ہے جنہیں اللہ چاہتا ہے۔ اور یہ صورت تمام صورتوں سے عام محمود اور اجر کے لحاظ سے زیادہ مفید ہے۔ کیونکہ پہلی میں بہت سی باتیں فوت ہو جاتی ہیں اور اس کا صرف اس جگہ ہوتا ہے جہاں اس کا قصد نہیں ہوتا اور ایسی چیز کا قصد کرتا ہے جسے اس نے کیا نہیں۔ اگرچہ یہ بات اسے نقصان نہیں پہنچاتی۔ کہ اس نے اپنی تدبیر کو اپنے پروردگار کے حوالہ نہیں کیا۔ رہی دوسری صورت تو اس میں اس نے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ہے جو ماسور بہ ہو جیسا کہ مذکورہ مسئلہ کی تفصیل میں گزر چکا ہے۔ اور اس میں غور کرنے کی دو صورتیں ہیں جیسا کہ پہلی فصل میں مؤلف کا بیان آئے گا جہاں وہ کہتا ہے کہ: "اصلی مقاصد پر بنا کرتے ہوئے مکلف کے تمام تصرفات عبادات بن جاتے ہیں خواہ وہ عبادات کی قسم کے ہوں یا عادات کی قسم کے"۔ اور دوسری فصل میں کہتا ہے: "مقاصد کو اصلیہ پر بنا کرتے ہوئے اعمال وجوب کے احکام کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں"۔

[1] مؤلف کے اس قول: ثم یندرج حظه فی الجملة (پھر اجمالاً اس کا حظ اس میں شامل ہو جاتا ہے)، کی طرف اشارہ ہے: ونحله واقع علی الضروریات وحولها (اور اس کا فعل ضروریات اور اس کے ماحول پر واقع ہوتا ہے)۔

[2] اس بات میں کہ اس نے واجب شرعی کو قائم کیا اور یہ بات بھی محمود ہے۔

اپنے قصد اور تصرف کو ایسی ذات کے ہاتھ میں دیدیا۔ جو ہر چیز پر قادر ہے اور اس بات کا قصد کیا کہ اس کے تھوڑے سے حصہ سے فائدہ اٹھالے جسے ایک بہت بڑا عالم گن بھی نہیں سکتا عبودیت کے اخلاص کے ثبوت میں یہی مقصد ہے اور کوئی چیز اسے اس کے مفاد سے محروم نہیں کر سکتی۔

بخلاف تبعی مقاصد کی مراعات کے کہ ان میں اخلاص عبودیت پورے کا پورا یا اس کا بڑا حصہ فوت ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہ مثال کے طور پر صرف اپنی بھوک، پیاس اور ٹھنڈک کے ازالہ کا خیال رکھتا، شہوت کو پورا کرتا اور محض مباح ہونے کی بنا پر لذت حاصل کرتا ہے، اس کے علاوہ اس کا دوسرا کوئی قصد نہیں ہوتا۔ یہ چیزیں اگرچہ جائز ضرور ہیں تاہم عبادت نہیں اور نہ ہی ان میں شارع کے اصلی قصد کا لحاظ رکھا گیا ہے وہ تو خود ان کے ساتھ کھینچا چلا آتا ہے[1]۔ اور اگر شارع کے قصد کا لحاظ رکھا جاتا تو یہ عمل بجا آوری کے طور پر ہوتا اور اس تعلق کی طرف لوٹ جاتا جو حکم کا مقتضی تھا تو جب اس بات کا خیال نہیں رکھ گیا تو اپنے حظ کی مراعات کے علاوہ کچھ باقی نہ رہا۔

یہ ایک وجہ ہوئی اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مقاصد اصلیہ یا تو کسی دوسری چیز میں دیکھے بغیر محض امر و نہی[2] کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ اور یہ بلاشبہ حکم کی اطاعت اور مامور بہ کی بلا مداخلت غیرے بجا آوری ہے۔ یا پھر اس مفہوم کی طرف جو اس حکم سے سمجھا جا سکتا ہو یعنی وہ اس کا غلام ہے

---

[1] یعنی اس نے مخالفت نہیں کی اور اس کا عمل شارع کے قصد کے موافق ہو گیا ہے۔ الا یہ کہ اس نے اپنے عمل میں اسے ملحوظ نہیں رکھا حتی کہ وہ خواہش کے داعیہ سے خارج ہو گیا۔ یعنی اس نے شارع کے حکم امر، نہی یا اذن کے تقاضوں کی طرف توجہ نہیں کی بلکہ شارع کے خطاب سے قطع نظر اس نے محض اپنی حاجت اور خواہش کے داعیہ کا خیال رکھا ہے۔

[2] مؤلف نے یہاں مباح کے متعلقات کا ذکر نہیں کیا کہتے ہیں: یا اسکی توجہ اذن کے حکم کی طرف ہو؟ جب کہ وہ اذن کو پہلی وجہ میں ذکر کر چکے ہیں۔ مؤلف کے اسے مقاصد اصلیہ میں داخل کرنے سے کلام کے درست ہونے میں تکلف کرنے پر احتیاج کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ مولف کے اس قول: فاذا اکتسب الانسان امتثالاً للامر الخ (تو جب انسان کسی حکم کی بجا آوری کرتا ہے) کے مطابق بھی پہلے مقاصد میں سے جن میں اذن کا ذکر نہیں کیا۔ اس وجہ اور اس سے پہلی وجہ کے درمیان فرق کا ماحصل یہ ہے کہ مولف نے اس مقام پر تو امر کی حکمت نفوس کو زندہ کرنا اور برائیوں کو مٹانا قرار دیا اور یہاں یہ حکمت بیان کی کہ ایک آقا نے اپنے غلام کو اپنے بندوں کی مصلحت کے کام میں لگا دیا ہے اور ان کی حاجات براری کے لیے وسیلہ بنایا ہے۔ یہاں یہ نہیں کہا: انہ یکون مقدما (وہ متقدم ہو جاتا ہے) بلکہ یوں کہا: فکان السید ھو القائم لہ بحظہ (گویا آقا خود اپنے غلام کے حظ کو قائم رکھنے والا ہے) (بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۶ پر)

آقا نے اپنے غلام کو اپنی فرمانبرداری پر لگایا ہے اور لوگوں کی جو حاجات اس کے ذریعہ پوری ہوتی ہیں، ان کے لئے آقا نے اس غلام کو وسیلہ اور سبب بنا دیا ہے۔ مجرد حکم کے اعتبار سے یہ بات بھی اسے اس سے خارج نہیں کرتی کہ وہ اس کام میں اپنے حظ کو ساقط کرتے ہوئے محض عبودیت پر عمل پیرا ہے۔ گویا اس لحاظ سے اس کا آقا اس غلام کے مفاد کو قائم رکھنے والا ہوا۔ بخلاف اس اپنے مفاد کے لیے عمل کرنے والے کے جو نہ تو مجرد حکم کی تعمیل کی حیثیت سے کھڑا ہوا اور نہ امر کے مقصود کے فہم کی حیثیت سے کھڑا ہوا بلکہ وہ تو اپنے مفاد کے لئے یا اس شخص کے لئے کھڑا ہوا جس کا اس سے مفاد وابستہ ہے۔ گویا ایسا شخص اگر اپنی ذات کے لیے حکم بجا لاتا ہے[1]، تو اس کے لئے اخلاص نام کی کوئی چیز نہ ہوگی اور اس عمل میں بندگی کا پہلو نمدارد ہوگا۔ اور وہ حکم بجا نہیں لایا تو یہ بندگی کا قصد نہ ہونے کی واضح دلیل ہے چہ جائیکہ اسے اس عمل میں مخلص قرار دیا جائے۔ اور کبھی وہ امر و نہی کو عبادت گذاروں کی طرح بلکہ عادی لوگوں کی طرح قبول کرتا ہے جبکہ اپنے مفاد کی طلب اس پر غالب ہوتی ہے۔ اور یہ نقص ہے۔

اور تیسری وجہ یہ ہے کہ وہ پہلے مقاصد پر کھڑا ہونے والا بجا آوری احکام میں ایسے بوجھ کے ساتھ کھڑا ہوتا ہے جو بہت بھاری ہے جس کے نیچے مفاد کا طالب اکثر کھڑا نہیں رہ سکتا بلکہ وہ اپنا مفاد اتنا سا چاہتا ہے جو انتہائی کم ہو۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ مکلف[2] کی داخلی کیفیت ہوتی ہے، خواہ اسے چاہے یا نہ چاہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے اس شخص کی اس حالت کی طرف رہنمائی فرماتا ہے جسے وہ اپنے تقرب کے لیے خاص کرلے۔ اسی وجہ سے نبوت تکالیف کا سب سے بھاری بوجھ ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) یہاں اور وہاں ان دونوں وجوہ میں جو مغایرت پائی جاتی ہے کیا اس کا اعتبار کیا جا سکتا ہے غور فرمایئے

[1] یہ اس معنی میں ہے کہ اس کا فعل کوئی مباح کام ہو جس میں اپنے مفاد کے علاوہ کسی دوسری چیز کی نیت نہ ہو۔ ایسی باتوں کو حکم کی بجا آوری نہیں کیا جا سکتا بلکہ وہ موافق ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ بجا آوری کے لیے قصد اور نیت ضروری ہے اور اس پر مؤلف کا یہ قول بھی دلالت کر رہا ہے: والتعبد بذلک منتف (اور اس کام میں بندگی نمدارد ہوتی ہے)

[2] یہ پہلے مقاصد پر قائم ہوتا ہے اور مؤلف کا قول ہے الاول محمول (پہلا بوجھ اٹھوایا گیا ہے) یعنی کوئی اس پر بوجھ لادنے والا ہے اور یہ اس کے آقا کے پہلو سے قوی محرک ہے جو اسے مشقت والے اعمال کے قیام پر ابھارتا ہے پھر وہ اس کے لیے باعث راحت بن جاتا ہے۔

انا سنلقی علیک قولا ثقیلا (۵/۷۳) ہم عنقریب آپ پر ایک بھاری فرمان نازل کریں گے۔

گویا ایسی بات بہت زیادہ اختصاص کے بغیر ناممکن ہے۔ بخلاف مفاد پرست کے کہ وہ اپنی ذات کے لیے عمل کرنے والا ہے اپنے پروردگار کے لیے کام کرنے والا اور اپنے نفس کے لیے کام کرنے والا دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ پہلے سے بوجھ اٹھوایا گیا ہے اور دوسرا از خود عمل کر رہا ہے۔ اسی لیے آپ کسی مفاد پرست کو کم ہی دیکھیں گے کہ وہ کسی مشقت والی تکلیف پر قائم رہ سکے۔ اگر آپ کسی کو دیکھیں کہ وہ اس حالت کا دعویدار ہے تو اس سے ایسے مرتبہ والوں کے مطالب طلب کیجیے اگر وہ اس پر پورا اترے تو فی الواقعہ انہیں سے ہے۔ ورنہ آپ جان لیں گے کہ وہ کچی ہے جو اپنی دعوی کردہ بات پر برقرار نہ رہ سکا۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ پہلے مقاصد پر عمل پیرا ہونے والا محمول ہوتا ہے۔ تو یہ بات اخلاص کی علامات میں سے ایک علامت ہے اور مفاد پرست[1] اس بوجھ کا اتنا ہی اٹھانے والا ہوتا ہے جتنا کہ اس کا مفاد اس سے کم ہوتا جاتا ہے۔ پھر جب اس کا مفاد ساقط ہو جاتا ہے تو پہلے مقاصد میں اس کا قصد ثابت ہو جاتا ہے اور اس کا اخلاص بھی ثابت ہو جاتا ہے اور اس کے اعمال، عبادات بن جاتے ہیں۔

ایک شبہ اگر یہ کہا جائے کہ ہم تو بہت سے دیندار لوگوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے مفاد میں لگے ہونے کے باوجود بلند مرتبہ تک پہنچ گئے ہیں۔ بلکہ سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق آیا ہے کہ آپ خوشبو، عورتوں، میٹھی چیزوں اور شہد کو پسند فرماتے تھے۔ آپ کو دستی (کا گوشت) مرغوب تھا اور آپ کے لیے پانی کو میٹھا اور خوشگوار بنایا جاتا تھا۔ اور ایسی ہی بعض دوسری باتیں بھی ہیں جو نفس کے حظ کی اتباع سے تعلق رکھتی ہیں۔ جب کہ مرغوب حلال چیزوں کا کوئی مانع نہیں ہوتا تھا۔ بلکہ آپ جب ایسی چیزیں پاتے تو استعمال فرماتے تھے۔ آپ بلا شبہ دیندار لوگوں میں سب سے بلند مرتبہ پر فائز، تمام خلقت میں سب سے زیادہ پرہیزگار اور پاکیزہ

---

[1] یعنی جس نے اپنے عمل میں مفاد کو اور بجا آوری کی طرف التفات کو گڈ مڈ کر دیا۔ اسے یہ مقام حاصل نہیں ہوتا مگر اتنا ہی جتنا کہ اس نے مفاد میں کمی کو ملحوظ رکھا ہو۔ اور اس فصل کے آخر میں عنقریب مؤلف کہہ رہے ہیں کہ وان المقاصد التابعۃ اقرب الی عدم الاخلاص ولا تنفیہ (تابع مقاصد، عدم اخلاص کے قریب ہوتے ہیں اور اس کی نفی نہیں کرتے)۔

تھے اور آپ کا خلق قرآن (کا بیان کردہ خلق) تھا۔ یہ تو اس مسئلہ کا ایک پہلو ہوا۔ پھر ہم بہت سے ایسے لوگ بھی دیکھتے ہیں جنہوں نے اپنے ذاتی مفاد کو ساقط کر دیا اور وہ اپنے عمل میں خلوص کے تقاضوں کو برقرار رکھتے ہوئے دوسروں کے لئے پابندوں کے مصالح میں لگے ہوتے ہیں۔ انکے باوجود آخرت میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ جیسا کہ بہت سے عیسائی رہبان وغیرہ ہیں۔ جنہوں نے زہد اختیار کیا۔ دنیا اور اپنے اہل وعیال سے کٹ گئے۔ نہ کبھی ان کی طرف توجہ کی اور نہ ہی کبھی ایسا خیال بھی ان کے دل میں آیا۔ انہوں نے مسلسل اور ہمیشہ اپنی عبادت اور بھاگ دوڑ کو خلقت کی حاجات کو دور کرنے میں لگا دیا۔ یہاں تک وہ لوگوں میں ایک علامت بن گئے۔ اور ہر وہ کام جسے وہ سرانجام دیتے رہے محض باطل پر تھا۔ اور ان دونوں پہلو کے درمیان لاتعداد واسطے ہیں جو ہر دو فریقوں سے قریب ہوتے جاتے ہیں۔

جواب شبہ

اس شبہ کے جواب کے دو رُخ ہیں۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ جو آپ نے گمان کیا وہ محض ظاہری چیزیں ہیں۔ ان امور کی باطنی کیفیت نامعلوم ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے متعلق اسکاف نے فوائد الاخبار" میں جو کچھ کہا ہے اسے نگاہ میں رکھیے۔

حُبِّبَ اِلَیَّ مِنْ دُنْیَاکُمْ ثَلَاثٌ — تمہاری دنیا سے تین چیزیں میرے لیے محبوب بنا دی گئی ہیں۔

تو آپ پر روشن ہو جائے گا کہ یہ مطلع آپ کے زعم کے خلاف خالص مفاد کی طلب سے خالص حق کی طلب کی طرف جا رہا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے ان تین چیزوں میں سے ایک نماز کو بنایا اور وہ ایمان کے بعد بلند تر درجہ کی عبادت ہے اسی طرح باقی باتوں میں بھی ایسا کہا جا سکتا ہے۔ علاوہ ازیں کسی چیز کی محبت سے یہ کب لازم آتا ہے کہ اس میں مفاد مطلوب ہوتا ہے۔ کیونکہ حب باطنی امر ہے جس پر اختیار نہیں ہوتا۔ دیکھنے میں تو صرف وہ کچھ آتا ہے جو ان اعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ لہٰذا آپ یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اذن کی حیثیت سے نہیں بلکہ محض مفاد کی بناء پر ان چیزوں کو اختیار فرماتے تھے؟

حالانکہ یہ تو مفاد سے عین برات ہے۔ اور جب یہ بات پیشوائے اعظم صلی اللہ علیہ وسلم میں واضح ہوگئی تو اسی طرح ہر اس پیشوا میں بھی واضح ہوگئی جس کی ولایت شہرت پاچکی ہے۔

رہی رہبان کی بات تو ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ وہ مفاد سے خالی ہوتے ہیں۔ بلکہ یہ تو عین حظ اور خواہش نفس میں ہلاک ہو جاتا ہے۔ کیونکہ بعض دفعہ انسان اپنے مفاد کو کسی ایسے کام کے لئے چھوڑ دیتا ہے جس میں اس کا مفاد پہلے مفاد سے بہت بلند ہوتا ہے جیسا کہ آپ لوگوں کو جاہ کی طلب میں مال خرچ کرتے دیکھتے ہیں۔ کیونکہ جاہ میں نفس کا حظ مال کی نسبت بلند تر ہوتا ہے۔ اور کچھ لوگ سرداری کی طلب میں اپنی جانوں کو داؤ پر لگا دیتے ہیں حتیٰ کہ اس راہ میں جان دے دیتے ہیں۔ اسی طرح رہبان کبھی لذاتِ دنیا کو سرداری اور بزرگی کی لذت کی خاطر ترک کر دیتے ہیں کہ یہ چیزیں اس سے اعلیٰ ہیں۔ اور ذکر، تعظیم، ریاست، احترام اور جاہ کے حظوظ لوگوں کی نظروں میں اتنے بڑے حظوظ ہیں جن کے مقابلہ میں متاعِ دنیوی کو حقیر سمجھا جاتا ہے۔ اور ہمارے مسئلہ میں یہی پہلی بات ہے۔ جس سے[1] روکا گیا ہے۔ لہٰذا جس شخص کی یہ حالت ہو اس میں بحث ہی نہیں۔ اسی لیے لوگوں نے کہا ہے کہ سرداری کی ہوس وہ آخری چیز ہے جو صدیقین کے دماغوں سے نکلتی ہے۔ اور ان لوگوں نے بجا فرمایا۔

دوسرا رُخ۔ حظوظ کی طلب کبھی حظوظ سے مبرا ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی۔ اور ان میں فرق یہ ہے کہ حظ کی طلب پر پہلی چیز جو ابھارتی ہے وہ یا تو شارع کا حکم ہوگا یا نہ ہوگا۔ پھر اگر وہ شارع کا حکم ہوگا تو وہ حظ سے مبرا و منزہ ہوگا۔ کیونکہ شارع کے نزدیک عامل کا نفس کسی دوسرے کے قائم مقام ہوتا ہے۔ تو جیسے وہ کسی دوسرے کے مصالح میں حظ سے مبرا ہوتا ہے اسی طرح اپنے معاملہ میں بھی مبرا ہوتا ہے اور یہی قصد اول کا مقتضیٰ ہے۔ اور یہ اس شخص کی حالت ہے جس کا سوال میں ذکر ہوا ہے۔ ایسی بات کو حظ شمار نہیں کیا جاتا اور نہ اس میں اسے قصد کے مطابق کوشش کہا جا سکتا ہے۔ کیونکہ جب قصد تابع کی انگیخت کرنے والا قصد اصلی ہو تو وہ اس کی فروع میں سے ایک فرع ہوگا اور اس کا حکم اصلی مقصد کا سا ہوگا۔ ہاں اگر وہ قصد اول سے مربوط نہ ہوا تو اس نے مفاد کے لیے تگ و دو کی۔ لیکن ہمارے زیر بحث ایسی بات نہیں۔

رہی راہبوں اور ایسے ہی دوسرے لوگوں کی حالت جو کبھی کبھار متقین کی حالت کے مطابق ہو جاتی ہے اگر یہ وضع کے لحاظ سے فاسد ہوتی ہے۔ ایسے لوگ دنیا سے کٹ کر گرجوں اور کٹیانوں

---

[1] کیونکہ یہ خواہش کے محرکات میں سے سب سے قوی ہے۔ شریعت بندے کو اسی کے پھندے سے نکالنے کیلئے وضع ہوتی ہے۔

میں چلے جاتے ہیں۔ شہوات ولذات کو چھوڑ دیتے ہیں اور اپنے معبود کی طرف توجہ میں اپنے خلوظ کو ساقط کر دیتے ہیں اور معبود کے تقرب کے لئے اپنی انتہائی کوشش سے ہر ممکن طریقہ پر عمل پیرا ہوتے اور اپنے گمان کے مطابق ہر سبب کو اختیار کرتے ہیں۔ وہ اپنی ذات اور خلقت سے ایسا معاملہ کرتے ہیں جیسے کوئی دین میں تحقیق کرنے والا حرف بحرف معاملہ کرتا ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ وہ مخلص نہیں ہوتے بلکہ وہ اپنے معبود کے حق میں مخلص اور معاملات میں راست بازی سے متوجہ ہوتے ہیں۔ تاہم جو کچھ بھی وہ کرتے ہیں اسے انہیں پر لوٹا دیا جاتا ہے۔ آخرت میں اللہ کے ہاں انہیں کوئی چیز بھی فائدہ نہ دے گی کیونکہ انہوں نے اپنے اعمال کو کسی بنیاد پر تعمیر نہیں کیا، ارشاد باری ہے۔

وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ تَصْلٰى نَارًا حَامِيَةً۔ (۲تا۴/۸۸)

ان دن بہت سے منہ ذلیل ہونگے جو سخت محنت کرنیوالے تھکے ماندے ہونگے وہ دھکتی آگ میں داخل ہونگے۔

اللہ ہمیں اس سے پناہ میں رکھے۔

ان کے علاوہ مسلمانوں میں سے بدعتی اور گمراہ فرقوں کا بھی یہی حال ہے۔ خارجیوں کے متعلق حدیث میں آیا ہے۔ ذوالخویصرہ کے متعلق آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کو جانتے ہیں۔

دَعْهُ فَاِنَّ لَهٗ اَصْحَابًا يَحْقِرُ اَحَدُكُمْ صَلَاتَهٗ مَعَ صَلَاتِهِمْ وَصِيَامَهٗ مَعَ صِيَامِهِمْ الحديث [1]

اسے چھوڑ دیجیے۔ اسکے کچھ ساتھی تھے جنکی نماز کے مقابلہ میں تم اپنی نماز کو، اوران کے روزوں کے مقابلہ میں تم اپنی نماز کو، اوران کے روزوں کے مقابلہ میں تم اپنے روزوں کو حقیر سمجھوگے۔

گویا آپ نے ان کی عبادت کی عظمت اور حالت کی ظاہری عمدگی کی خبر دی لیکن وہ کسی بنیاد پر مبنی نہیں۔ اسی لیے آپ نے ان کے بارے میں فرمایا:

يَمْرُقُوْنَ مِنَ الدِّيْنِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ۔

وہ دین سے اس طرح نکل جائیں گے جیسے تیر کمان سے نکل جاتا ہے۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو قتل کرنے کا حکم دیا [2] اور اہل ہوا میں بہت سے ایسے لوگ پائے جاتے ہیں۔

---

[1] بخاری نے اسے کتاب استتابۃ المرتدین میں روایت کیا۔

[2] یہ اس بات پر دلیل ہے کہ دین سے ان کے (مروق) نکلنے کے معنی اسلام کی اصل سے ان کا خروج ہے صرف معصیت نہیں۔ لہٰذا اس بارے میں بعض لوگوں کے تردد کی کوئی وجہ نہیں۔

مختصراً اعمال میں اخلاص صرف اپنے حظوظ سے کنارہ کش ہونے کے بعد ہی درست ہو سکتا ہے[1]۔ تاہم اگر وہ کسی صحیح اصل پر مبنی ہوگا تو اللہ کے ہاں نجات پانے والا ہوگا اور اگر اصل فاسد ہو تو معاملہ برعکس ہوگا۔ اہل محبت میں سے بہت سے لوگ اس کے قریب ہوتے ہیں جو شخص اہل محبت کے احوال کا مطالعہ کرے گا وہ دیکھے گا کہ جس کے لئے وہ محبت کرتے ہیں ان کے اعمال میں خلوص اور حظوظ سے دستبرداری اس حد تک پائی جاتی ہے جس حد تک کہ انسان کے لئے میسر آسکتی ہے۔

ان تصریحات سے یہ واضح ہو گیا کہ مقاصد اصلیہ پر بنائے اعمال اخلاص سے قریب تر ہوتی ہے اور تابع مقاصد پر ہو تو عدم سے قریب تر تاہم اس کی نفی نہیں کرتی۔

فصل

ان تصریحات سے یہ واضح ہو گیا کہ مقاصد اصلیہ پر بنائے اعمال سے مکلف کے تمام تصرفات عبادات میں تبدیل ہو جاتے ہیں، خواہ اعمال عبادات کے قبیل سے ہوں یا عادات کی قسم کے کیونکہ مکلف جب احوال دنیا کے قیام سے شارع کی مراد کو سمجھ لیتا ہے تو اپنی سمجھ کے مطابق اسے بروئے کار لاتا ہے لہٰذا وہ عمل صرف اس لیے کرتا ہے کہ اس سے عمل مطلوب ہے۔ اور ترک بھی اس وقت کرتا ہے جب کہ اس سے ترک مطلوب ہوتا ہے۔ پھر وہ خلقت کی اعانت میں اسی طور پر لگ جاتا ہے جیسا کہ وہ لوگ اس کی خاطر مصالح کے قیام کے لیے ہاتھ زبان اور دل سے لگے ہوئے ہیں۔

ہاتھ سے مصالح کا قیام اعانت کی مختلف صورتوں سے ظاہر ہے۔

اور زبان سے یہ قیام وعظ اور تذکیر باللہ سے ہوتا ہے کہ لوگ جو کام بھی کرتے ہیں ان میں اللہ کے مطیع ہوں نافرمان نہ ہوں، اور ایسی تعلیم سے جس کی انہیں اصلاح مقاصد و اعمال۔ امر بالمعروف نہی عن المنکر، نیکوکار کر احسان کرنے اور خطا کار سے درگزر کرنے کی دعوت کے سلسلہ میں پیش آتی ہے۔

اور دل سے یہ قیام یوں ہوگا کہ لوگوں کے لیے دل میں کوئی برائی نہ ہو بلکہ ان کے لیے بھلائی کا تہیہ کرے اور ان بہترین اوصاف سے پہچانے جن سے وہ متصف ہیں اگرچہ یہ محض اسلام ہی ہو، ان کو بڑا

---

[1] یعنی اخلاص کی درستی اور تکمیل صرف حظوظ سے دستبردار ہونے سے ہی ہو سکتی ہے۔ اور اگر حظ کی بو باقی رہی تو جو بھی عمل آپ سرانجام دیں اس میں اخلاص کامل نہ ہوگا۔

سمجھے اور ان کے مقابلہ میں اپنے آپ کو بالنسبت حقیر سمجھے۔ علاوہ ازیں اور بھی کئی قلبی امور ہیں جو بندوں سے متعلق ہیں۔

یہ بات صرف جنس انسان تک ہی محدود نہیں، شفقت کے لحاظ سے تمام حیوانات بھی اس میں شامل ہیں ان سے اچھے طریقہ سے معاملہ کرنا چاہیے۔ جیسے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اس پر دلالت کرتا ہے۔

فِي كُلِّ ذِي كَبِدٍ رَطْبَةٍ أَجْرٌ [1]
ہر ذی روح چیز میں اجر ہے۔

اور ایک حدیث میں اس عورت کا ذکر ہے جس نے بلی کو باندھ کر رکھ دیا تھا۔ [2]

نیز حدیث میں آیا ہے کہ:

إِنَّ اللّٰهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ — اللہ تعالیٰ نے ہر مسلم پر احسان کو فرض کر دیا ہے

فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ — تو جب تم کسی جانور کو مارو تو اچھے طریقے سے

الحديث۔ [3] — مارو (جس سے اسے کم سے کم تکلیف ہو)

اسی سے ملتے جلتے اور بھی ارشادات ہیں۔

گویا ان امور میں مقاصد اصلیہ پر عمل کرنے والا حقیقتاً اپنے پروردگار کے حکم کو بجا لانے والا اور اپنے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا پیروکار ہوتا ہے۔ لہٰذا ایسی راہ میں اس کے تمام تر اشغال کیوں نہ عبادت بن جائیں؟ بخلاف اس شخص کے جو اپنے مفاد کی خاطر عمل کرتا ہے وہ تو صرف اپنے مفاد کی طرف التفات کر رہا ہے یا پھر اس راہ کی طرف جو اس کے مفاد کی طرف جاتا ہو۔ اور یہ مطلق عبادت نہیں۔ بلکہ وہ تو مباح کا عامل ہے اگر اس سے اللہ یا بندوں کے حق میں خلل نہ پڑتا ہو۔ اور مباح کام سے اللہ تعالیٰ کی بندگی نہیں ہوتی۔ اگرچہ ہم اسے یہ قرار دے لیتے ہیں کہ وہ شارع کے حکم سے یہ مفاد حاصل کر رہا ہے۔ تو یہ بالنسبت اسکی عبادت خاصہ ہوگی اور اگر آپ اسے ایسا ہی فرض کر لیں۔ تو وہ اسی نسبت سے اپنے مفاد کے داعیہ سے خارج ہو جاتا ہے۔

فصل

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مقاصد اصلیہ پر اعمال کو بنا کرنا انہیں اکثر وجوب کے احکام کی طرف منتقل

---

[1] بخاری نے اسے ذات کبد کے لفظ سے روایت کیا۔ اور راموز الحدیث میں احمد، ابویعلی، طبرانی، بیہقی المختارہ میں ضیاء مقدسی نے بخاری کے لفظ سے روایت کیا۔ اور بغوی نے سراقہ بن مالک سے، احمد نے ابن عمر سے اور حاکم نے کعب کے بھائی سراقہ سے روایت کیا۔

[2] اسے احمد، بخاری، مسلم اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے اور بخاری نے ابن عمر سے روایت کیا۔

[3] اسے جامع صغیر میں احمد، مسلم اور چاروں اصحاب سنن سے ان الفاظ سے روایت کیا: ان اللہ کتب الاحسان علی کل شئی۔ الخ

کر دیتا ہے کیونکہ مقاصد اصلیہ وجوب کے حکم پر گھومتے ہیں اس لحاظ سے کہ وہ دین میں امورِ ضروریہ کی حفاظت کرتے ہیں جو بالاتفاق مراعات کا دین ہے اور جب یہ صورت ہو تو اعمال مفاد سے نکل کر امور عامہ پر گھومنے لگتے ہیں۔ اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ غیر واجب بالجزء، واجب بالکل ہو جاتا ہے اور یہ شخص ایسے کام میں کل کا عامل ہے[1] جو مندوب بالجزء تھا، یا ایسا مباح تھا جس کے خلل انداز ہونے سے نظام درہم برہم ہوتا تھا۔ گویا ایسا شخص وجوب کا عامل بن گیا۔

رہی تابع مقاصد پر بنائے اعمال کی بات، تو وہ جزئی مفاد پر مبنی ہوتی ہے اور جزئی وجوب کو مستلزم نہیں۔ لہٰذا تابع مقاصد پر بناء وجوب کو مستلزم نہ ہوئی کبھی وہ عمل مباح ہوتا ہے خواہ بالجزء ہو یا ایک ساتھ بالکل اور جزء ہو یا وہ بجزء، تو مباح ہوتا ہے مگر بالکل مکروہ یا ممنوع ہوتا ہے۔ اور اس اجمال کی تفصیل کتاب الاحکام میں ہے۔

فصل

اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جب مکلف مقصد اول کو اختیار کرتا ہے تو یہ مقصد ہر اس قصد کو شامل کر لیتا ہے جس کا اس عمل میں شارع نے قصد کیا ہے جو مصلحت کے حصول اور مفسدہ کے دفعیہ سے متعلق ہیں۔ کیونکہ عامل کا قصد تو صرف شارع کے حکم پر لبیک کہنا ہے۔ خواہ یہ شارع کا قصد سمجھنے کے بعد ہو یا محض حکم کی بجاآوری کے طور پر ہو، بہر حال وہ اسی بات کا قصد کرنے والا ہے جس کا شارع نے قصد کیا ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ شارع کا قصد ہی تمام مقاصد سے اعم اور اولیٰ ہے اور وہ ایسا خالص نور ہے جس میں غرض یا مفاد کی ملاوٹ نہیں ہوتی جسے اس طور پر ملنے والا اس کو پاکیزہ، پورا اور مکمل ہونے کی حیثیت سے قبول کرتا ہے جس میں نہ آمیزش ہے نہ ہی وہ شارع کی مراد سے کمتر ہے۔ پس وہ اس لائق ہے کہ اس نسبت سے مکلف کے لیے اس میں ثواب مرتب ہو۔

رہا مقصد تابع، تو اس پر یہ سب کچھ ترتیب نہیں پاتا۔ کیونکہ امر و نہی کو یا عمل کو مفاد کے ساتھ قبول کرنے سے کبھی مفاد کا قصد اپنے اطلاق سے کمتر رہ جاتا ہے اور اپنے عموم کو خاص بنا دیتا ہے۔ لہٰذا وہ پہلی اٹھان کی طرح کھرا نہیں ہوتا۔

---

[1] یعنی ایسا عامل جو امر کلی کا قصد کرتا ہے اور وہ امر کلی لوگوں کے لیے مصالح عامہ کو قائم کرنا ہے۔ نہ کہ محض اپنی ذات کے لیے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ فعل مندوب بالجزء ہو یا ایسا مباح کام ہو جس کے خلل انداز ہونے سے نظام درہم برہم ہو جاتا ہو۔

اس پر دلیل الاعمال بالنیات کا قاعدہ ہے۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ:

"گھوڑا کسی آدمی کے لیے اجر ہے، کسی کے لیے ستر (پردہ) اور کسی کے لیے بار گناہ ہے جس کے لیے گھوڑا اجر ہے وہ ایسا شخص ہے جس نے اللہ کی راہ میں اسے باندھا پھر چراگاہ یا باغ میں اسے کھلا چھوڑ دیا تو جتنا عرصہ وہ اس چراگاہ، یا باغ میں رہے گا اس کے لیے نیکیاں ہوں گی۔ اور اگر عرصہ دراز تک سفر کرتا اور بلندیاں طے کرتا رہا تو اسکے قدم اور اس کی لید سب کچھ اسکی نیکیاں ہوں گی۔ اور اگر وہ کسی نہر پر گذرا اور اس سے پانی طے کرتا رہا تو اس کے قدم اور اس کی لید سب کچھ اس کی نیکیاں ہوں گی۔ اور اگر وہ کسی نہر پر گزرا اور اس سے پانی پیا جسے پلانے کا وہ ارادہ نہ رکھتا تھا تو یہ بھی اس کی نیکیاں ہیں"۔ [1]

اس حدیث کی رو سے پہلے قصد والے کے لیے یا اجر ہے، کیونکہ اس نے گھوڑے کو اللہ کی راہ میں باندھنے کا قصد کیا، اور یہ عام ہے خاص نہیں لہٰذا اس کے تصرفات میں اس کا اجر بھی عام ہوا۔ خاص نہیں پھر آپؐ نے فرمایا کہ:

"جس نے گھوڑے کو بے نیاز ہو جانے اور سوال سے بچنے کی غرض سے باندھا اور اس پر سواری کے بارے میں اللہ کے حق کو نہیں بھولا، ایسا گھوڑا اس شخص کے لیے پردہ ہے۔

یہ بات اس شخص کے لیے ہے جو حظ کا قصد تو کرتا ہے لیکن یہ حظ محمود ہے تو جب اس نے ایک خاص پہلو کا قصد کیا جو کہ اس کا مفاد ہے تو اس کا حکم اس کے قصد تک محدود رہا۔ اور وہ ستر (پردہ) ہے۔ ایسا شخص تابع قصد والا ہے۔ پھر آپ نے فرمایا:

"جس شخص نے گھوڑا فخر اور نمود و نمائش اور مسلمانوں سے دشمنی کی خاطر باندھا تو ایسا گھوڑا اس شخص کے لیے بار گناہ ہے"۔

اور یہ بات حظ مذموم سے متعلق ہے جو خواہش کی پیروی کی اصل تک جا پہنچتی ہے۔ اور یہاں یہ بات زیر بحث نہیں۔

قصد اول والے عمل کی گزرگاہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ یا تابعین کے افعال کی پیروی سے ملتی ہے کیونکہ جو کچھ انہوں نے قصد کیا۔ اقتدار کے دوران مقتدی کا قصد بھی اسی چیز کو شامل ہوتا ہے۔ اور اس کی دلیل پیشوا کی نیت کی بنا پر مقتدی کی نیت میں تبدیلی ہے۔ جیسا کہ احرام کے متعلق بعض صحابہ کا قول ہے کہ "جس چیز کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام میں داخل کیا وہ حکم میں ایسے ہی حجت ہے۔ جیسے دوسرے اعمال میں ہوتی ہے۔

فصل

اس سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ اگر مقاصد اصلیہ کے مطابق عمل کیا جائے تو وہ عمل کمال اطاعت

---

[1] اسے جامع صغیر میں مالک، شیخین، احمد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ سے بروایت ابوہریرہؓ روایت کیا۔

میں تبدیل ہو جاتا ہے اور اگر ان کی مخالفت کی جائے تو وہ عمل بڑا گناہ بن جاتا ہے۔

پہلی صورت میں عامل مقاصد اصلیہ کے موافق علی الاطلاق تمام خلقت کی اصلاح اور مفسدہ کے دفعیہ کے لئے عمل پیرا ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ یا تو بالفعل ان تمام باتوں کا قصد کرنے والا ہوگا یا پھر ایسے حکم کی جس کی بجاآوری میں اپنے شارع نے جو کچھ بھی قصد کئے ہیں ان میں سے کسی اپنے قصد کے تحت داخل ہوگا تو وہ تصور وار ہوگا۔ اور جب وہ ایسا کرے گا تو اسے ہر نفس پر جسے اس نے زندہ کیا اور ہر مصلحت عامہ پر جس کا اس نے قصد کیا، بدلہ دیا جائے گا۔ لہٰذا اس عمل کی بڑائی میں کوئی شک نہیں۔ اس لئے کہ معاملہ یوں ہے کہ جس شخص نے ایک آدمی کو زندہ کیا تو گویا اس نے تمام لوگوں کو زندہ کیا۔ اور عالم کے لئے تو ہر چیز حتی کہ پانی میں مچھلیاں بھی استغفار کرتی ہیں۔ بخلاف اس کے جب وہ مقاصد اصلیہ کے موافق عمل نہ کرے گا تو اس کا ثواب اس کے قصد کے موافق ہی ہوگا کیونکہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے۔ تو جب کسی شخص کا قصد عام ہوگا، اس کا اجر بھی عظیم ہوگا اور جب قصد عام نہ ہوگا تو اس کا اجر بھی اسی کے مطابق ہوگا۔ اور یہی بات راجح ہے۔

<u>**دوسری صورت**</u>: یہ ہے کہ عامل مقاصد اصلیہ کے خلاف عام مفسدہ پر عمل پیرا ہو اور یہ چیز اصلاح عام کے لیے کام کرنے والے کے بالکل برعکس ہے۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ اصلاح عام کے قصد سے اجر بڑا ہو جاتا ہے لہٰذا اس کے الٹ عمل کرنے والے کا گناہ بھی بڑا ہوگا۔ اسی لیے قتل ناحق میں سے گناہ کا حصہ آدم اول کے بیٹے (قابیل) کو بھی پہنچتا ہے کیونکہ اسی نے قتل کی ریت ڈالی تھی۔ اور اصول یہ ہے کہ جس نے ایک جان کو قتل کیا تو گویا اس نے تمام لوگوں کو قتل کر ڈالا۔ اور جو شخص کسی بڑے کام کی ریت ڈالے گا اس کا وبال اس پر ہوگا اور اس شخص کے وبال سے اسے بھی حصہ پہنچے گا جس نے اس پر عمل کیا۔

فصل

یہیں سے ایک دوسرا قاعدہ سامنے آتا ہے جو یہ ہے کہ جب آپ طاعات کے اصول وجوامع کا تتبع کریں گے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ وہ مقاصد اصلیہ کے اعتبار کی طرف لوٹتے ہیں اور اور جب آپ کبیرہ گناہوں کا اعتبار کریں گے تو انہیں مقاصد اصلیہ کی مخالفت میں پائیں گے۔ اور یہ بات آپ پر منصوص علیہ کبائر میں، اور ایسے گناہوں میں جو از روئے قیاس ان سے آملتے ہیں غور کرنے سے واضح ہو جائیگی۔ ان شاء اللہ آپ اس قاعدہ کو اسی صورت میں لاگو پائیں گے۔

چھٹا مسئلہ

عمل جب تبعی مقاصد کی موافقت پر واقع ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس میں مقاصد اصلیہ شامل ہوں اور دوسرے یہ کہ اس میں یہ مقاصد شامل نہ ہوں۔

پہلی صورت میں تو عامل [1] بلاشبہ حکم کی تعمیل کر رہا ہے اگرچہ اس میں حظ نفس کی کوشش موجود ہے دوسری صورت میں اس کا عمل محض خواہش اور مفاد کی پیروی ہوگی۔

اور مقاصد اصلیہ کی مصاحبت (شمولیت) یا تو بالفعل ہوگی: مثال کے طور جیسے وہ یوں کہے کہ: اس کھانے یا پینے یا پہننے کی چیز سے فائدہ اٹھانا شریعت نے میرے لئے مباح قرار دیا ہے، لہٰذا میں اس کے مباح ہونے سے فائدہ [2] اٹھاتا اور اس کے حصول کے لئے کام کرتا ہوں کیونکہ یہ کام ماذون فیہ ہے اور نفس اذن اسے یاد ہی نہ رہا۔ اسے صرف یہی خیال آیا کہ وہ فلاں طریق سے اس کام تک پہنچ سکتا ہے [3]۔ اور جب وہ اس کام تک پہنچ گیا تو اس کا حکم پہلی صورت والا ہی ہوگا جبکہ وہ طریق بھی مباح ہو جس کے ذریعہ وہ اس مباح کام تک پہنچا ہے۔ مگر یہ یاد رہے کہ مصاحبت بالفعل ہی اعلیٰ ہے۔ اور درج ذیل دو صورتوں میں غیر مباح (مندوب [4]) کے قائم مقام ہوتی ہے،

اب جب یہ بات ثابت ہوگئی تو عامل [5] باجبت وامتثال (بجا آوری حکم) ہونے کی وضاحت دو امور سے ہوتی ہے۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر اس عمل میں مصاحبت نہ ہو تو کسی کے لئے یہ جائز [6] نہیں کہ

---

[1] اس کا مشکوک ہونا عنقریب مذکورہ ہوگا۔ اِلّا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ اس سے اس بات پر تنبیہ ہے کہ مؤلف کی نظر میں اس جواب کے بعد اشکال کی کوئی علامت باقی نہیں رہی۔

[2] یعنی اپنی نفسانی خواہش پوری کرے کیونکہ وہ ماذون فیہ ہے۔ گویا اس نے دو امور کو اکٹھا کر دیا۔ جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں۔

[3] یعنی اس کا مختلف راہوں میں سے مباح کی اس راہ کو پسند اور اسے اختیار کرنا جو شارع کے اذن پر التفات کی راہ سے آرہا ہو۔ لہٰذا وہ مذکورہ قول کی تائید میں ہوگا۔

[4] اور وہ مندوب ہے۔

[5] یعنی دونوں صورتوں میں۔ اور اس سے غرض مقاصد اصلیہ کے لئے حظ اور تبعی مقاصد کی مصاحبت کی صحت کی وضاحت ہے۔ اور یہ بات خواہش کی اتباع نہیں ہوتی۔

[6] کیونکہ یہ منہی عنہ خواہش کی اتباع میں داخل ہوتا ہے۔ کیونکہ جب حظ کی مصاحبت عامل کو تعمیل کے قصد سے گرا دینے والی ہو تو لازماً اس کا دہی حشر ہوگا جو مؤلف نے ذکر کیا۔

وہ کسی عادی امر پر عمل پیرا ہو یہاں تک کہ عمل کے دوران اس کا قصد محض حکم کی تعمیل کا قصد بن جائے، وہ نہ اپنے مفاد کی کوشش کرے اور نہ ہی اس کا قصد کرے۔ بلکہ لاچار آدمی کو بھی جائز نہیں[1] کہ وہ مردار کھائے یہاں تک کہ اس میں امتثال امر کی نیت پائی جائے اور حظ سے الگ رہتے ہوئے اسی قصد پر عمل کرے۔ اور یہ بات بالاتفاق غلط ہے۔ اس طرح کا حکم اسے نہ اللہ تعالیٰ نے دیا ہے اور نہ اس کے رسول نے، نہ ہی ایسی صورت میں عادی اعمال میں حظوظ کے قصد سے منع فرمایا ہے باوجودیکہ شارع کا قصد یہ ہے کہ اعمال میں اخلاص ہو اور اس اخلاص میں کسی کو شریک نہ کیا جائے اور اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو ملحوظ نہ رکھا جائے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عادی اعمال میں مفاد کا قصد اعمال کی اصل کے منافی نہیں۔

ایک سوال اگر یہ کہا جائے کہ، عادی اعمال میں شارع کے قصد یعنی عمل میں اخلاص اور عدم شرکت کو کیونکر اپنایا جا سکتا ہے؟

جواب تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ اس عمل کو مشروع طور پر سرانجام دیا جائے۔ اس میں نہ جاہلی عمل کا قصد کیا جائے، نہ کسی شیطانی اختراع کا اور غیر مسلموں سے مشابہت کا جیسے پانی یا شہد کو اس طرح پینا جیسے شراب پی جاتی ہے اور ایسی چیزوں کا کھانا جو یہود و نصاریٰ کی عیدوں کی تعظیم کے لئے بنائی گئی ہوں خواہ وہ کسی مسلم نے بنائی ہوں یا ذبح کرتے وقت جاہلی طریق کی ریس کرنا اور ایسے ہی دوسرے امور جو شرک کی تعظیم کی نوع سے ہوتے ہیں۔

جیسا کہ ابن حبیب نے ابن شہاب سے روایت کی ہے کہ انہیں بتلایا گیا کہ ابراہیم بن ہشام بن اسمٰعیل نے ایک چشمہ جاری کیا تو پانی ظاہر ہونے کے وقت اس سے انجینروں نے کہا کہ اگر آپ اس پر خون بہا دیں (کسی جانور کی قربانی دیدیں)، تو مناسب ہوگا اور چشمہ خشک نہ ہوگا، نہ منہدم ہوگا پس جو شخص اس میں کام کر رہا ہے ہم اسے قتل کئے دیتے ہیں پس اس نے جانور ذبح کئے تو جب اس کے ٹکڑے پانی تک پہنچے تو پانی خون آلود نکلا اور اس نے اپنے اور اپنے ساتھیوں کے لئے کھانا تیار کرنے کا حکم دیا جسے اس نے بھی کھایا اور اس کے ساتھیوں نے بھی اور اسے تمام عمال میں تقسیم کر دیا۔ یہ سن کر ابن شہاب کہنے لگے: خدا کی قسم! اس نے بہت برا کیا۔ اللہ نے اسے حلال نہیں کیا اور نہ ہی اس سے کھانا حلال ہے۔ کیا اسے یہ بات نہیں پہنچی تھی کہ رسول اللہ صلی

---

[1] یعنی لاچار کا مردار کھانا واجب کے باب سے ہے جو عادی امر سے متعلق ہے اور وہ اقامت حیات ہے۔

اللہ علیہ وسلم نے جنوں کے لئے ذبح کرنے سے منع فرمایا[1،2] ۔کیونکہ اس طرح ذبح کرنا ۔اگرچہ اس پر اللہ کا نام لیا جائے ۔تھانوں پر ذبح کرنے سے مشابہ ہے اور ان صورتوں سے بھی جن میں اللہ کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے ذبح کیا جاتا ہے ۔

اسی طرح گنواروں کے معاقرۃ[3] (باہمی مقابلہ میں فخر کے طور پر اونٹ ذبح کرتے جانا) سے نہی آئی ہے اور معاقرۃ یہ ہے کہ دو آدمی مسابقت کی غرض سے مقابلہ پر اتر آتے ہیں۔ان میں سے ہر کوئی اونٹ ذبح کرتا جاتا ہے تاکہ سخاوت میں اپنے ساتھی سے سبقت لے جائے پھر جس شخص نے زیادہ اونٹ ذبح کئے وہی زیادہ سخی شمار ہوگا ۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا گوشت کھانے سے منع فرما دیا ۔کیونکہ وہ اھل لغیر اللہ بہ میں شامل ہے ۔خطابی کہتے

---

[1] مناوی نے اسے کنوز الحقائق میں ان لفظوں سے روایت کیا نہی عن ذبائح الجن مقدسی اپنی کتاب تذکرۃ الموضوعات میں کہتے ہیں کہ نہی عن ذبائح الجن والی روایت میں ایک راوی عبداللہ بن اذینہ ہے جو ثور سے منکر روائتیں پیش کرتا ہے ۔

[2] اس مقام پر بعض ناظرین کہتے ہیں کہ جنوں کی رویت کا دعویٰ، یا ان سے ملاقات کا، یا ان سے شادی کا یا ان کے اس استحقاق کا کہ ذبائح سے ان کا تقرب حاصل ہوتا ہے ایسے سب دعوے خرافات اور گمان باطل میں جو صدرِ اسلام کے بعد پیدا ہوئے ۔اھ ۔میں کہتا ہوں کہ جنوں کی رویت کے متعلق یہ گفتگو جبکہ وہ اس بات کے مخالف ہے جو صحیح حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وارد ہے کہ : کل رات ایک دیو ہیکل جن مجھ پر بوجھل ہو گیا کہ مجھے میری نماز سے الگ کر دے ۔" اور حضرت ابو ہریرہؓ سے جو حدیث بخاری میں مذکور ہے ۔کہ وہ مسجد نبوی میں زکوٰۃ کے مال کی نگرانی کر رہے تھے اور جن نے آکر انہیں سکھلایا کہ اگر وہ آیۃ الکرسی پڑھ لیا کریں تو کوئی شیطان ان کے قریب نہ آئے گا یہاں تک صبح ہو جائے ۔ اور ایسے ہی دوسرے امور ہیں۔

[3] ابن اثیر نہایۃ میں کہتے ہیں نیز ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے ۔

لا تاکلوا من تعاقر الاعراب فانی لا آمن ان یکون مما اھل بہ لغیر اللہ۔ گنواروں کے معاقرۃ والا گوشت نہ کھاؤ ۔مجھے ہرگز یہ اطمینان نہیں کہ کہیں وہ ما اھل بہ لغیر اللہ میں سے ہی نہ ہو ۔

پھر صاحب نہایۃ (ابن الاثیر) کہتے ہیں ، معاقرۃ اونٹ کا کاٹنا ہے ۔ دو آدمی جود و سخا میں مقابلہ بازی کرتے تھے ۔ایک بھی اونٹ کاٹتا اور دوسرا بھی ۔حتی کہ ان میں سے ایک عاجز آجاتا ۔یہ سب کچھ وہ ریا ، سُمعہ اور تفاخر کے طور پر کرتے جس میں اللہ کی رضا کا قصد نہیں کرتے تھے ۔لہٰذا یہ سب کچھ ما ذبح لغیر اللہ کے مشابہ ہے ۔اھ ۔

ہیں کہ لوگوں میں جو یہ عادت بن چکی ہے کہ وہ بادشاہوں کے حضور، رؤساء کے کسی شہر میں آنے پر یا کسی نئے واقعہ کے وقت[1] یا ایسے ہی دوسرے امور میں جانور ذبح کرتے ہیں وہ سب اسی ضمن میں آتے ہیں۔ اور ابو داؤد[2] نے تخریج کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقابلہ بازوں کی چیز کھانے سے منع فرما دیا۔ یہ دونوں مقابلہ باز دیکھتے ہیں کہ ان میں کون اپنے ساتھی کو مغلوب کرتا ہے؟ گویا یہ اور اس سے ملتی جلتی ذبح کی صورتیں صرف اس شکل میں جائز ہیں جبکہ انہیں مشروع طریقہ پر محض کھانے کے قصد سے ذبح کیا جائے۔ جب اس قصد میں کچھ زیادتی کی جائے گی تو یہ مشروع طریقہ میں شرکت اور اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی دوسرے کو ملحوظ رکھنا ہوگا۔ اسی وجہ سے ابن عقاب نے اپنے دونوں غلاموں کو نیروز کے دن گوشت کھانے سے منع کر دیا۔ اس بارے میں ان کا قول یہ ہے کہ یہ ما اھل لغیر اللہ بہ میں شامل ہے۔ اور یہ باب بڑا وسیع ہے۔

<u>دوسری صورت</u> یہ ہے کہ اگر وہ ایسے حظ کا قصد کرے جس سے عادی اعمال کی نفی ہوتی ہو۔ تو یہ طاعات اور باقی عبادات کا عمل جنت میں داخل ہونے کی امید یا دوزخ میں داخل ہونے کے خوف سے کر رہا ہو، ایسا عمل ہوگا جو بغیر حق کے ہے۔ اور قطعاً باطل ہے۔ لہٰذا وہ اپنے لوازم کو بھی باطل بنا دے گا۔

رہی لزوم کی وضاحت تو چونکہ جنت کی طلب یا دوزخ سے گریز حظ میں ہی کوشش ہے، اس میں اور شرعاً مباح یا ماذون فیہ چیزوں سے فائدہ اُٹھانے کی طلب میں کوئی فرق نہیں۔ کیونکہ وہ بھی حظ ہے۔ ہاں اتنا فرق ضرور ہے کہ ان میں سے ایک مفاد فوراً مل جاتا ہے اور دوسرا بدیر اور اس مسئلہ میں تعجیل اور تاجیل عام حکم میں ہیں جیسے وہ دنیا میں ہوتے ہیں کہ ان میں کوئی مناسبت نہیں۔ تو جب دیر والے مفاد کی طلب جائز ہے[3] تو فوری مفاد کی طلب تو بدرجہ اولیٰ ...

---

[1] جیسے چالیسویں یا برسیوں میں حوادث موت کی یادیں منائی جاتی ہیں اور جو کچھ ان سے ملتا جلتا ہو۔[2] اور حاکم نے بھی۔

[3] بہتر تھا کہ مؤلف یوں کہتا کہ: اور جب طاعات کے بارے میں دیر سے ملنے والے مفاد کی طلب جائز ہے تو عادات کے سلسلے میں فوری مفاد کی طلب تو بالاولیٰ جائز ہونی چاہیئے جیسا کہ مؤلف عنقریب اس طرف اپنے اس قول سے اشارہ کر رہے ہیں۔ فاذا لم یکن مثلہ قادحاً فی العبادات الخ (تو جب ایسی باتیں عبادات کو مجروح نہیں بناتیں ...) اور یہ ہمارے قول کی تائید میں ہے لیکن بعد والا قول باطل ہے جو مقدم کے نقیض کو ثابت کرتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ مفاد کا قصد عادی اعمال کی صحت کی نفی نہیں کرتا بشرطیکہ اس میں تعمیل کا قصد بھی شامل ہو جائے اگرچہ یہ قصد حکماً ہی ہو۔

چاہیئے۔

اور بعد میں آنے والے بطلان کی بات یہ ہے کہ قرآن سے یہ بات واضح ہے کہ جو عمل کرے گا جزا دیا جائے گا عمل کرو، اللہ تمہیں جنت میں داخل کرے گا، اور فلاں فلاں باتیں چھوڑ دو، جنت میں داخل ہو جاؤ گے۔ فلاں فلاں کام نہ کرو ورنہ آگ میں داخل ہو گے۔ اور جو شخص ایسا کام کرے گا اور اسے ایسا بدلہ ملے گا۔ بلاشبہ یہ بات لوگوں کے مفادات سمیت عمل پر حرص دلاتا ہے لہٰذا اگر مفاد کی طلب عمل کو مجروح بنانے والی ہوتی تو قرآن ایسی بات کا ضرور تذکرہ فرماتا۔ چنانچہ یہ بات بالاتفاق باطل ہے، اسی طرح اس کے لوازم بھی باطل ہوں گے۔ علاوہ ازیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ وہ کونسا عمل ہے جو جنت میں داخل کرتا اور دوزخ سے دور کرتا ہے، تو اس کے جواب میں آپ مفاد کی طلب سے ڈرنے یا بچنے کی کوئی بات نہیں بتلاتے اور بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کے متعلق خبر دی ہے جس نے یوں کہا کہ:

اِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ لَا نُرِيْدُ مِنْكُمْ جَزَآءً وَّلَا شُكُوْرًا ۝ (۷۶/۹)	ہم تو تمہیں محض اللہ کی رضا کی خاطر کھلاتے ہیں، ہم تم سے نہ بدلہ چاہتے ہیں اور نہ شکریہ۔

ان کے اس قول کے ساتھ یہ قول بھی ہے۔

اِنَّا نَخَافُ مِنْ رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوْسًا قَمْطَرِيْرًا۔ (۷۶/۱۰)	ہمیں اپنے رب سے اس دن کا ڈر لگتا ہے جو کہ مہیب المنظر اور سخت مضطر کرنے والا ہے

اور حدیث میں ہے کہ "تمہاری اور یہود و نصاریٰ کی مثال اس شخص کی سی ہے جس نے کچھ لوگوں کو مزدوری پر لگایا" تا آخر حدیث[1] اور یہ حدیث عمل میں خط کے جواز پر قطعی دلیل ہے۔

اور حدیث میں ہے کہ انصار نے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیعت کی (بیعت عقبہ ثانیہ) تو اس وقت انہوں نے آپ سے کہا "اپنے پروردگار کے لئے اور اپنی ذات کے لئے شرط لگائیے" پھر جب آپ نے شرط لگا دی تو کہنے لگے "پھر ہمارے لئے کیا ہوگا؟" آپ نے فرمایا "جنت" الحدیث[2]

---

[1] اسے بخاری نے روایت کیا اور یہ لمبی حدیث ہے۔ (تلبیس)۔

[2] زرقانی نے مواہب پر اپنی شرح میں کہا اور بیہقی نے شعبی سے قوی اسناد کے ساتھ روایت کیا اور اسے وصل کیا اور طبری نے ابومسعود انصاری سے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے چچا عباس کے ہمراہ عقبہ میں ستر انصار کے پاس گئے۔ ابو امامہ یعنی اسعد بن زرارہ نے آپ سے کہا "اے محمد! اپنے پروردگار کے لئے اور اپنی ذات کے لئے آپ جو کچھ چاہتے ہیں سوال کیجئے۔ پھر ہمیں بتلائیے کہ ہمیں کیا ثواب ملے گا؟" آپ نے فرمایا: "میں اپنے پروردگار کے لئے تم

مختصراً یہ کہ ایسے امور ناقابلِ شمار ہیں جو سب کے سب عمل میں مفاد کے قصد پر ابھارتے ہیں۔ اگرچہ آپؐ نے یوں نہیں فرمایا کہ "فلاں چیز کے لئے عمل کرو"۔ بلکہ یوں فرمایا: "عمل کرو تمہیں فلاں چیز ملے گی"۔ تو جب عبادات میں یہ طلبِ عمل کو مجروح نہیں بناتی تو عادات میں مجروح نہ بنانا تو بطریق اولیٰ ہوگا۔

ایک شبہ اگر یہ کہا جائے: ایسی باتیں تو عقلی اور نقلی دونوں طرح عمل کو مجروح بنانے والی ہیں۔ عقلی صورت تو یہ ہے کہ مفاد کا قصد رکھنے والے عامل نے اپنے مفاد کو مقصد بنایا ہے اور عمل کو وسیلہ کیونکہ اگر اس کا مقصد ہی موجود نہ ہوتا تو اسے یہ عمل مطلوب ہی نہ تھا۔ حالانکہ ہم ایسا فرض کر چکے ہیں۔ تو یہ معاملہ برعکس ہوگیا۔ اسی طرح اگر یہ عمل وسیلہ نہ ہوتا تو اس راہ سے مفاد طلب نہیں کر سکتا تھا۔ اور ہم یہ فرض کر چکے ہیں کہ وہ اس لئے عمل کر رہا ہے تاکہ کوئی دوسری چیز حاصل ہو اور وہ اس کا مفاد ہے۔ گویا یہ عمل بالنسبت اس حظ کی طرف وسیلہ ہوا۔ اور یہ تو ثابت ہو چکا ہے کہ وسائل اس لحاظ سے کہ وہ وسائل ہیں فی نفسہٖ مقصود نہیں ہیں۔ وہ تو مقاصد کے تابع ہوتے ہیں۔ اگر مقاصد ساقط ہو جائیں تو وسائل از خود ساقط ہو جائیں گے۔ وہ اس طرح کہ اگر ان وسائل کے بغیر مقاصد تک پہنچنا ممکن ہوتا تو کوئی انہیں وسائل نہ بناتا۔ اور اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ تمام مقاصد ختم ہوگئے تو پھر وسائل کی ضرورت ہی کیا رہی، وہ تو بے کار ہو گئے۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو مشروعہ[۲] اعمال تک جب آپ ذاتی مفادات کی راہ سے پہنچیں گے تو آپ مفاد کو چھوڑ کر عبادت

(سابقہ) سے یہ سوال کرتا ہوں کہ اسی کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ بناؤ اور اپنے اور اپنے ساتھیوں کے لئے یہ سوال ہوں کہ تم ہمیں پناہ دوگے، ہماری مدد کروگے اور جس کسی سے تم اپنی مدافعت کروگے تو ہماری بھی کروگے"۔ انہوں نے کہا: پھر ہمارے لئے کیا ہوگا؟ آپ نے فرمایا "جنت" وہ کہنے لگے "ہمیں منظور ہے"۔ احمد نے اسے دو طریق سے اس سارے واقعہ کو نکالا۔

[۱] یہ دوسرا طریق ہے جو اسی بات تک جا پہنچتا ہے کہ عمل مفاد کے لئے وسیلہ ہے اور اقرب یہ ہے کہ یہ دوسرا طریق محض خیالی اور بیان کی حد تک ہو مخفی نہ رہے کہ اس میں اول سے آخر تک اشکال ہے جسے مؤلف نے اخذ نہیں کیا سوائے عمل اور مفاد کے۔ اور مقصد اصلی کا ذکر نہیں کیا جو اس حظ میں شریک ہوگیا جس کے متعلق مؤلف نے کہا ہے۔

فاما الاول فعمل بالامتثال بلا اشکال (رہی پہلی صورت میں تو عامل نے بلا شبہ تعمیل کے طور پر عمل کیا) کیونکہ ہمارے موضوع میں اکیلا مفاد ہی مقصود نہیں بلکہ اس کے ساتھ مصلحت کا قیام اور مفسدہ کا دفعیہ بھی مقصود ہے جو کہ اس عمل میں شارع کے اذن کی غایت ہے۔ اور مکلف اسے اسی جہت سے اخذ کرتا ہے۔

[۲] اور وہ مطلقاً مصالح کے پھیلاؤ کے التزام اور مطلقاً مفاسد کے پھیلاؤ کی ممانعت ہے یعنی [illegible] نہیں کیونکہ اس مقام پر مسئلہ کا یہی موضوع ہی ہے۔

گزار بھی نہ بن سکیں گے۔ لہٰذا عمل کا مقصود مفاد ہوا، عبادت گزاری نہ ہوا۔ گویا وہ عمل ریا سے مشابہ[1] ہوگیا کیونکہ اس میں دنیوی مفادات مثلاً سرداری، جاہ اور مال وغیرہ شامل ہوگئے ہیں۔ اور تمام ماذون فیہ[2] اعمال کا یہ حال ہے کہ جب آپ اذن کی حیثیت سے اسے اختیار کرتے ہیں تو ان سے عبادت گزاری درست ہوتی ہے اور جب آپ مفادات کے پہلو سے اختیار کرتے ہیں تو ان سے عبادت گزار نہیں بن سکتے۔ یہی صورت حال مامور بہ اعمال اور تعبدی امور جیسے نماز اور روزہ وغیرہ کی ہے انہیں عبادت گزاری کر جانا چاہیئے۔ اور ہر وہ عمل جس کا حکم دیا گیا ہے خواہ وہ عادی ہو یا عبادی، ذاتی مفاد اس کے ساتھ[3] لگا ہوتا ہے۔ لہٰذا جب کوئی شخص کسی عمل میں عبادت گزار ہونے کے بجائے مفاد کا پہلو اختیار کرے گا، تو اس عمل کا عبادت ہونا ساقط ہو جائے گا۔ لہٰذا عبادت میں اعتبار مہمل ہی رہ جائے گا اور عبادت گزاری باطل ہو جائے گی۔ اور یہی کسی عمل کے نا درست ہونے کا مفہوم ہے۔

علاوہ ازیں ایسے مامور بہ یا منہی عنہ کام جن میں عامل کا مفاد بھی ہوتا ہے، کاش میں یہ جان سکتا کہ کونسی چیز انہیں مفادات سے عاری بناتی ہے، اگر ثابت ہو جائے کہ وہ مفادات سے عاری ہے؟ کیا اس کے لئے اوامر و نواہی میں اللہ تعالیٰ کی عبادت گزاری لازم ہے یا نہیں؛ پھر جب معلوم ہو جائے کہ وہ ضروری ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ فی نفسہ مامور بہ اور منہی عنہ کام مقصود ہوں نہ کہ وسیلہ۔ کسی شاعر نے اپنے شعروں میں اسی بات پر تنبیہ کی ہے:۔

هَبِ البعث لَمْ تَأتِنَا رُسْلُهُ ، وَجَاحِمَةُ النَّارِ لَمْ تُضْرَمِ
اَلَيْسَ مِنَ الْوَاجِبِ الْمُسْتَحَقْ ثَنَاءُ العِبَادِ عَلَى الْمُنْعِمِ؟

اس بات کو چھوڑو کہ اللہ کے رسول ہمارے پاس نہیں آئے، نہ ہی موت کے بعد اٹھنا ہے نہ ہی جہنم کے انگارے بھڑکے ہیں یہ سب کچھ نہ بھی ہو تو کیا بندوں پر یہ واجب اور مستحق نہیں کہ وہ اپنے منعم کی ثنا بیان کریں؟

وجوب سے شاعر کی مراد شرعی وجوب ہے۔ پھر جب وسیلہ بنایا تو مشروع کے مقتضیٰ نے نکل

---

[1] یہ محض ریا تو نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کے مفاد کی طلب اور کوشش کے ساتھ ساتھ مصلحت کے قائم کرنے اور مفسدہ کو دفع کرنے کی غرض بھی شامل ہوتی ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اس نے اذن کی بنا پر اسے اختیار کیا۔

[2] مؤلف کے کلام میں یہ فی نفسہ مشروع اعمال ہیں۔

[3] یعنی نفس کے لئے حظ سے خالی نہیں ہوتا۔ ممکن ہے وہ اس سے متعلق ہو۔

گیا اور امر و نہی ہر عمل شارع کے قصد کے علاوہ کسی اور چیز پر ہو گیا۔ اور شارع کے قصد کے مخالف قصد باطل ہوتا ہے اور جو عمل اس قصد مخالف قصد پر مبنی ہو وہ بھی ایسا ہی ہو گا۔ لہٰذا مفاد پر مبنی عمل بھی ایسا ہی ہوا۔

یہاں تک یہ بات ثابت ہو گئی کہ بندے کا اپنے رب پر فی نفسہٖ کوئی حق نہیں، نہ ہی اس پر کوئی حجت ہے، اللہ تعالیٰ پر یہ واجب نہیں کہ وہ بندے کو کھلائے، پلائے اور اسے نعمتیں عطا کرے۔ بلکہ اگر وہ اہل زمین و آسمان کو عذاب دے تو یہ اس بادشاہ کا حق ہے۔

قُلْ فَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ (۶/۱۴۹) آپ کہہ دیجئے کہ اللہ ہی کی حجت غالب ہے۔

اور جب بندے کا محض بندگی کے بغیر چارہ نہیں تو اسے چاہیئے کہ مفاد طلب کئے بغیر اس پر قائم رہے۔ اگر وہ عمل سے مفاد چاہے گا تو وہ اپنے آقا کے حقوق کو قائم رکھنے والا نہ ہوا بلکہ اپنے ذاتی مفاد قائم رکھنے والا بن گیا۔

رہے اس نظریہ کی صحت پر دلالت کرنے والے نصوص تو اعمال میں اللہ کے لئے خلوص پر بہت سی آیات و احادیث دلالت کرتی ہیں اور اس پر بھی کہ جو خالصتہً اللہ کے لئے نہ ہو گا اللہ اسے قبول نہیں کرے گا جیسے ارشاد باری ہے:۔

وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ۔ (۹۸/۵)

ان کو حکم تو یہی لگا دیا گیا تھا کہ وہ خلوص عمل کے ساتھ اللہ تعالیٰ ہی کی عبادت کریں۔

نیز فرمایا۔

فَمَنْ كَانَ يَرْجُوْا لِقَآءَ رَبِّهٖ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَّلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهٖٓ اَحَدًا ○ (۱۸/۱۱۰)

تو جو شخص اپنے پروردگار سے ملنے کی امید رکھے اسے چاہیئے کہ نیک عمل کرے اور اپنے پروردگار کی عبادت میں کسی کو شریک نہ بنائے۔

اور حدیث میں ہے: "میں شرک والے معاملہ میں شریکوں سے بے نیاز ہوں"[1] نیز حدیث

---

[1] اسے مسلم نے روایت کیا اور اس کا آخری حصہ یوں ہے:

(جس کسی نے کوئی کام کیا اور اس میں میرے علاوہ کسی کو شریک کیا تو میں اس کام کو بھی چھوڑ دیتا ہوں اور شریک کو بھی)۔

ہیں ہے: جس شخص کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہوئی تو اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہے اور جس نے ہجرت اس لئے کی کہ اسے دنیا ملے یا عورت جس سے نکاح کرلے تو اس کی ہجرت اسی طرف ہو گی جدھر اس نے ہجرت کی"۔ یعنی ہجرت کے حکم میں اس نے اللہ کی کچھ بھی فرمانبرداری نہیں کی۔ گویا ہر امر و نہی میں، خواہ اس کا معنیٰ سمجھ میں آئے یا نہ آئے عبادت گزاری کا پہلو ہے جسے اگر اللہ چاہے تو وہ بجالاتا ہے۔ گویا اپنے مفاد کے لئے عامل عبادت گزاری کے پہلو کو گرانے والا ہے۔ اسی لئے سلفِ متقدمین کی ایک جماعت نے اجر کے لئے کام کرنے والے کو برائی کا غلام اور برائی کا بندہ شمار کیا ہے۔ اور آثار میں بھی ایسی چیزیں ہیں۔ جو اللہ تعالیٰ کے اس قول میں اکٹھی ہوگئی ہیں۔

اَلَا لِلّٰهِ الدِّيْنُ الْخَالِصُ۔ عبادت خالصتہً صرف اللہ تعالیٰ کے لئے ہے۔ (۳۹/۳)

علاوہ ازیں دوسرے لوگوں نے بھی ایسی چیزوں کو اخلاص کو مجروح بنانے والی اور اعمال میں ملاوٹ پیدا کرنے والی شمار کیا ہے۔ امام غزالی کہتے ہیں: دنیوی حظوظ میں سے ہر حظ سے، جس سے نفس کو راحت پہنچے اور دل ادھر مائل ہو خواہ یہ تھوڑا ہو یا زیادہ جب وہ عمل کی طرف گامزن ہوتا ہے تو اس کی صفائی مکدر اور اس کا اخلاص کم ہو جاتا ہے[1]۔ وہ کہتے ہیں۔ انسان اپنے حظوظ میں منہمک اور اپنی خواہشات میں غرق ہے کم ہی ایسا ہوتا ہے کہ اس کے کوئی کام یا کوئی عبادت وقتی الٰنی فوری اغراض و حظوظ اس سے جدا ہو جائیں، وہ جیسے بھی ہوں۔ اسی لئے اگر کسی شخص کی تمام عمر میں ایک لحظہ بھی سلامت رہ گیا جو خالصتہً اللہ کی رضا کے لئے ہو، وہ نجات پا گیا۔ اور یہ اخلاص کا بلند تر درجہ ہے۔ اور ان آمیزشوں سے دل کو صاف رکھنا بہت دشوار ہے۔ بلکہ خالص عمل وہ ہے جس کا اللہ تعالیٰ کے تقرب کی طلب کے علاوہ کوئی محرک نہ ہو۔

پھر کہتے ہیں کہ: اخلاص صرف اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ عمل کو ہر طرح کی آمیزشوں سے، خواہ وہ تھوڑی ہو یا زیادہ، پاک کر دیا جائے۔ حتیٰ کہ صرف تقرب کا قصد رہ جائے جس کے

---

[1] جب تعمیل کے قصد میں مفاد کی طلب کا اشتراک ہو جائے تو اخلاص کے کمزور ہونے میں کوئی کلام نہیں لیکن اس سے مطلوب (و عدم خلوص) لازم نہیں آتا جو کہ سرے سے خلوص کا باطل ہو جانا ہے۔

سوا کوئی محرک نہ ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ اور یہ بات صرف اس شخص کے متعلق ہی تصور کی جا سکتی ہے جو اللہ کے لئے ہی محبت کرنے والا اور اسی کی مرضی پر چلنے والا ہو، قیامت کے غم میں ڈوبا ہوا اس لحاظ سے کہ اس کے دل میں دنیا کے لئے قرار باقی نہ رہا ہو۔ حتیٰ کہ کھانے پینے میں بھی اسے کوئی دلچسپی نہ ہو اس کام میں اس کی رغبت اتنی ہی ہو جتنی قضائے حاجت کے لئے ہوتی ہے جو ضروریاتِ زندگی سے ہے اسے کھانے کی خواہش کھانے کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ اس لئے کہ اس قوت سے حاصل کرے اور عبادت کرے۔ وہ چاہتا ہے کہ اس حد تک اسے بھوک کے شر سے نجات مل جائے کہ کھانے کی حاجت نہ رہے۔ لہٰذا اس کے دل میں ضروریات سے زائد چیزوں کے لئے کوئی دلچسپی باقی نہیں رہتی۔ اور وہ بھی بقدرِ ضرورت اسے مطلوب ہوتی ہیں کہ وہ دینی ضرورت ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے علاوہ اسے کوئی فکر نہیں ہوتی ایسا شخص اگر کھائے پیئے یا کوئی اپنی حاجت پوری کرے تو وہ اپنی حرکات و سکنات میں درست نیت کے ساتھ ہو گا اور عمل میں مخلص ہو گا۔ اگر وہ سوئے گا تو اس لئے کہ اس کا نفس راحت حاصل کرے اور اس کے بعد عبادت کے لئے مستعد ہو سکے۔ اس کی نیند عبادت ہو گی اور وہ خود مخلصین کے درجہ پر فائز ہو گا۔ اور جس شخص کی حالت ایسی نہ ہو تو اس پر اخلاص کا دروازہ بند ہی سمجھئے الّا یہ کہ کوئی خاص معاملہ ہو۔ پھر غزالی نے باقی مسئلہ کے متعلق بحث کی ہے اور جو شخص غزالی کی تصنیف احیاء کا بغور مطالعہ کرے گا اسے کئی جگہ پر یہ بحث مل جائے گی۔ تو جب عامل کی صورت یہ ہو کہ وہ اپنے مفاد کی طرف متوجہ ہو تو یہ چیز اس کے خلاف ہے[1] جس پر بحث ہوئی۔

جواب شبہ | جو باتیں عبادات میں شامل ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ایسی عبادات جن

---

[1] مؤلف نے یہ نہیں کہا سَقَطَ کونہٗ مُتَعَبِّدًا بِہَا (وہ اس عمل پر اطاعت گزار نہ رہے گا) حالانکہ اصل مسئلہ یہی چیز محلِ اشکال ہے، بلکہ اس نے مجمل اور عام سی بات کہہ دی جسے اس کے مکمل اخلاص نہ ہونے پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ اور یہی بات اس کے قول وَاَیْضًا۔ اِلیٰ ھٰذا کے نتیجہ کو درست قرار دیتی ہے۔ اور اس کا اس استدلال پر محمول ہونا بھی درست ہے جو مؤلف نے اس اشکال کے بارے میں کیا ہے، جو یہ ہے کہ اس کے لئے حظ کی مشارکت کی وجہ سے عبادت گزاری کی جانب ساقط ہو جاتی اور لغو قرار پاتی ہے۔ اور یہی بات ہے جس پر مؤلف کا پہلا قول وَاَیْضًا دلالت کرتا ہے۔ اور اس سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ فالعامل حظہ لجانب التعبد (اپنے مفاد کے لئے عمل کرنے والا عبادت گزاری کے پہلو کو ساقط کرنے والا ہے) اور اگر وہ یہاں تک ہی رک جاتا تو بہتر تھا۔ کیونکہ جو کچھ اس کے بعد ہے وہ زائد از ضرورت ہے۔

سے جو اصالتاً اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل ہوتا ہے اور یہ ایمان اور اس کے توابع یعنی پانچواں ارکان اور باقی تمام عبادات ہیں۔

اور دوسری بندوں میں وہ باہمی جاری عادات ہیں جن کے التزام سے علی الاطلاق مصالح پھیلتے ہیں اور اگر ان کی مخالفت کی جائے تو علی الاطلاق مفاسد پھیلتے ہیں۔ یہی وہ امور ہیں جو بندوں کے مصالح اور ان کے مفاسد کے دفعیہ کے لئے مشروع کئے گئے ہیں۔ اور یہ قسم دنیوی ہے جو مفہوم کے لحاظ سے معقول ہے۔ اور پہلی چیز اس دنیا میں بندوں پر اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور وہ مشروع چیزیں ہیں جنہیں ان کے اخروی مصالح اور ان سے اخروی مفاسد کے دفعیہ کے لئے مشروع کیا گیا ہے

پہلی قسم۔ اس قسم (یعنی عبادات) میں مطلوبہ مفاد یا دنیوی ہوگا یا اخروی۔

اگر یہ مفاد اخروی ہے تو یہ شرع سے ثابت ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور جب یہ شرعاً ثابت ہے تو اس لحاظ سے اس کی طلب بھی درست ہے۔ جب تک کہ وہ شارع کی مقرر کردہ حد سے آگے نہ بڑھے اور نہ ہی وہ اس عمل میں اللہ کے سوا کسی دوسرے کو شریک کرے۔ اور نہ اس کی مخالفت کا قصد کرے۔ شارع سے یہ بات سمجھنے کے بعد کہ جزاء اعمال پر مرتب ہوتی ہے وہ اعمال پر جزاء کے واقع ہونے کا قصد رکھتا ہے تو ایسا عامل شرعی علم کے مطابق عمل اکیلے اللہ کے لئے کرتا ہے تاکہ اس پر جزاء واقع ہو۔ اور یہ چیز اس کے اخلاص میں قادح نہیں۔ کیونکہ اس نے جان لیا ہے کہ عبادت ہی نجات دلانے والی ہے اور عمل تو اللہ کی رضا تک پہنچنے کا ذریعہ ہے جس کا اس نے قصد کیا۔ نہ کہ وہ چیز جس کا اس نے اللہ کے علاوہ قصد کیا۔ کیونکہ اللہ عزوجل فرماتے ہیں۔

اِلَّا عِبَادَ اللّٰهِ الْمُخْلَصِيْنَ اُولٰٓئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُوْمٌ۔ الی قولہ۔ فِيْ جَنّٰتِ النَّعِيْمِ (۳۷/۴۰)	مگر جو اللہ کے خاص بندے ہیں یہی لوگ ہیں جن کا رزق مقرر ہے۔ تا۔ نعمت کے باغوں میں۔

تو جب جزاء عمل مخلص پر مرتب ہوتی ہے۔ اور مخلص کا معنی یہ ہے کہ عبادت میں اللہ کے سوا کسی دوسرے کو شریک[1] نہ بنایا جائے۔ تو اس نے اسی کے موافق عمل کیا۔ اور مفاد کی طلب سے شرک نہیں کیا۔ کیونکہ اس نے اپنے مفاد کی بندگی نہیں کی۔ اس نے تو اس کی بندگی

---

[1] نہ یہ کہ وہ عبادت کے ساتھ کسی دوسری چیز کا مطلقاً قصد ہی نہ کرے یہاں تک کہ اس چیز کا بھی جو شرع سے ثابت ہے۔

کی جس کے ہاتھ میں بطور بدلہ یہ مطلوبہ مفاد ہے اور وہ اللہ تعالیٰ ہے۔ لیکن اگر وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ بندوں میں سے کسی ایسے شخص کو شریک کرتا ہے جس کے متعلق اس کا گمان ہے کہ وہ بطور بدلہ کسی طرح کا فائدہ دے سکتا ہے۔ تو یہی وہ چیز ہے جسے اس نے شریک بنایا۔ جبکہ اس نے اس عمل میں مفاد کی طلب میں دوسرے کو اللہ کا ساتھی بنا دیا۔ اور اللہ ایسے عمل کو قبول ہی نہیں کرتا جس میں شراکت ہو، نہ ہی وہ شرک کو پسند کرتا ہے۔ اور ہمارا مسئلہ اس قبیل سے نہیں۔

گویا واضح ہوگیا کہ عبادت میں اُخروی مفاد کا مقصد عمل میں اخلاص کے منافی نہیں بلکہ جب بندہ یہ جانتا ہو کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی بھی اسے اُخروی مفاد تک نہیں پہنچا سکتا تو یہی بات اسے قوی اخلاص پر اُبھارنے والی ہوتی ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ کسی بھی دوسرے کو یہ قدرت حاصل نہیں۔

علاوہ ازیں بندہ اپنے مفاد کی طلب کو نہ دنیا میں چھوڑتا ہے نہ آخرت میں۔ جیسا کہ ابو حامد (غزالی) رحمہ اللہ نے اس کی صراحت کر دی ہے۔ کیونکہ محبین کے حظوظ کی انتہا یہ ہے کہ انہیں آخرت میں اپنے محبوب (اللہ تعالیٰ) کے دیدار کی نعمت میسّر ہو، اس سے تقرب ہو اور اس سے مناجات سے لذت حاصل کریں۔ اور یہ بہت بڑا حظ ہے۔ بلکہ دونوں جہانوں میں یہی سب سے بڑا حظ ہے۔ اور وہ بندے کے حظ کی طرف لوٹتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ تو تمام جہان والوں سے بے نیاز ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

وَمَنْ جَاهَدَ فَاِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهٖ اِنَّ اللّٰهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعٰلَمِيْنَ۔ (۲۹/۶)	اور جو شخص کوشش کرتا ہے تو وہ اپنے ہی لئے کرتا ہے اللہ تعالیٰ تو جہان والوں سے بے نیاز ہے۔

اس لحاظ سے انسان کا محض امتثال امر کے طور پر عمل کرنا نادر الوقوع ہے۔ اللہ نے سب کو اخلاص کا حکم دیا ہے اور اخلاص کا فوری یا تاخیری مفادات سے مُبرّا ہونا بہت مشکل ہے، جس تک خواص الخواص ہی پہنچ سکتے ہیں جو کہ بہت کم ہوتے ہیں گویا ایسا مطالبہ تکلیف مالا یطاق کے قریب ہے۔ اور یہ مطالبہ بڑا شدید ہے۔

اسی بناء پر بعض آئمہ نے کہا ہے کہ حظ کے بغیر انسان میں حرکت پیدا نہیں ہوتی اور حظوظ سے کنارہ کشی تو الٰہی صفت ہے اور جو شخص ایسا دعویٰ کرے وہ کافر ہے۔ ابو حامد (غزالی) کہتے ہیں: جو کچھ انہوں نے کہا وہ درست ہے۔ لیکن ایک قوم یعنی

صوفیہ نے جو ارادہ کیا وہ یہ تھا کہ جس چیز کا نام لوگوں نے حظوظ رکھا ہے، اس سے کنارہ کشی کی جائے۔ اور وہ صرف جہت میں موصوفہ خواہشات ہیں۔ رہا محض معرفت، مناجات اور اللہ تعالیٰ کے چہرہ کے دیدار سے لذت حاصل کرنا تو یہ انہیں لوگوں کا حظ ہے جسے عام لوگ حظ شمار ہی نہیں کرتے بلکہ اس سے تعجب کرتے ہیں۔ امام غزالی کہتے ہیں کہ: یہی وہ لوگ ہیں جن کو طاعت و مناجات، اللہ تعالیٰ کے دربار میں ہمیشہ کی حاضری خواہ سری ہو یا جہری، کی لذت حاصل ہے کہ اگر ان کے مقابلہ میں ان پر جنت کی نعمتیں پیش کی جائیں تو انہیں حقیر سمجھیں اور نظر اٹھا کر بھی نہ دیکھیں۔ ان کی حرکت بھی حظ کے لئے اور ان کی طاعت بھی حظ کے لئے، لیکن ان کا حظ صرف اور صرف ان کا معبود ہے۔ یہ ہے امام غزالی کا قول جو سب سے بڑے حظ کو ثابت کر رہا ہے۔ لیکن یہ لوگ بھی دو قسموں کے ہیں۔

ایک وہ ہیں جن میں اللہ کے حکم کی تعمیل کا پہلو حظ پر سبقت لے جاتا ہے۔ جب انہیں کسی کام سے منع کیا جانا چاہیئے حظ کی بات سوچنے سے پہلے ہی لبیک کہتے ہیں۔ ایسے لوگ امتثال امر کے عامل ہوتے ہیں حظ کے نہیں۔ اس قسم کے لوگوں کے کئی درجے ہیں۔ لیکن حظ کے خیال کا گزر ان کے دلوں میں شاذ و نادر ہی پیدا ہوتا ہے۔ ان لوگوں کے اخلاص کی صحت میں کوئی کلام نہیں۔

دوسرے وہ عاقل ہیں جن کے حظ کا قصد امتثال سے سبقت کر جاتا ہے[1] یعنی جب وہ امر و نہی کا حکم سنتے رہیں تو جزاء کا خیال آجاتا ہے اور اس کا خوف یا امید سبقت کرتا ہے تو وہ اللہ کی پکار پر لبیک کہتے ہیں۔ یہ لوگ پہلی قسم کے لوگوں سے نچلے درجہ پر ہیں تاہم یہ بھی مخلص ہیں۔ کیونکہ انہوں نے اپنی طلب میں وہی کچھ مطالبہ کیا جس کا انہیں اذن تھا اور جہاں گریز کرنا درکار تھا وہاں گریز کیا۔ اس لحاظ سے ان کا اخلاص بھی مجروح نہیں تھا۔

---

[1] یعنی ان کے قول کے مطابق کہ: فوری اور تاخیری ہر طرح کے مفادات سے کنارہ کشی بہت مشکل کام ہے جس پر صرف خواص الخواص ہی عمل پیرا ہو سکتے ہیں؛ گویا یہ چیز ممکن ہے تو پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ جو اس کا دعویٰ کرے وہ کافر ہے۔ ابو حامد نے ان دونوں میں تطبیق یوں کی کہ خواص الخواص کی کنارہ کشی صرف اہل جنت کے لیے مذکورہ نعمتوں کے لیے قصد سے ہی ہو سکتی ہے۔ جیسے کھانا پینا، لباس اور حوروں سے فائدہ اٹھانے وغیرہ سے، ہر طرح کے مفاد سے نہیں ہو سکتی۔ ورنہ معرفت، مناجات اور دیدار الٰہی وغیرہ تو یہی ہی خواص الخواص کے مفادات تو پھر وہ بھی مفادات سے یکسر کنارہ کش تو نہ ہوئے۔ وہ مفادات میں شریک ہیں مگر ان کے وصف اپنے ہیں۔

فصل

اور اگر عبادات سے مطلوبہ مفاد دنیوی ہو تو اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم شکل و صورت کی اصلاح لوگوں کے ہاں حسن ظن اور عامل کے لیے عمل کرنے کی فضیلت کی طرف لوٹتی ہے اور دوسری قسم اس کے دنیوی مفاد کے حصول کی طرف۔ اس کی پھر دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس میں انسان دوسرے لوگوں کا خیال کیے بغیر عمل سے صرف اپنی ذات کو خاص کرتا ہے اور دوسری وہ جو نمود و نمائش کی طرف لوٹتی ہے تاکہ اس عمل سے مال یا جاہ وغیرہ حاصل ہو، تو یہ کل تین قسمیں ہوئیں۔

پہلی قسم: لوگوں میں حسن ظن اور فضیلت کے اعتقاد کی طرف لوٹتی ہے۔

اگر یہی اصلی مقصد ہو تو اس عمل کے ریاء ہونے میں کوئی اشکال نہیں کیونکہ اسے عبادت پر ابھارنے والی چیز صرف حمد کا قصد ہے کہ لوگ اسے اچھا سمجھیں۔ معہذا اس کے فرض و نفل کی نماز بھی ادا ہو جائے۔ اور یہ واضح بات ہے۔

اور اگر یہ مقصد تابع ہو تو پھر یہ محل نظر و اجتہاد ہے اور اس اصل میں علماء کا اختلاف ہے اور عتبیہ میں اس شخص کے بارے میں ہے جو اللہ کے لیے نماز ادا کرتا ہے پھر اس کے دل میں یہ خیال آتا ہے کہ اگر لوگوں کو اس کا علم ہو تو یہ بات اسے محبوب ہوتی ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ مسجد کے راستہ میں کسی کے ملاقات ہو جائے دوسری کسی راہ پر ہو تو اسے ناپسند کرتا ہے۔ ربیعہ نے اسے ناپسند کیا اور مالک نے اسے انسان کے لیے پیش آنے والے وسوسہ سے شمار کیا ہے یعنی انسان کے پاس اس وقت شیطان آتا ہے جب وہ یہ پسند کرتا ہے کہ لوگ اسے دیکھیں کہ وہ کوئی اچھا کام کر رہا ہے۔ شیطان اسے کہتا ہے۔ بس تو ہی ایک مرد ہے تیرے جیسا اور کوئی نہیں۔ حالانکہ دل میں آنے والی یہ بات ایسی ہوتی ہے جس پر اس کا اپنا کچھ اختیار نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَاَلْقَیْتُ عَلَیْكَ مَحَبَّةً مِّنِّیْ۔ (۲۰/۳۹) اور میں نے اپنے ہاں سے تجھ پر محبت ڈال دی۔

اور ابراہیم علیہ السلام نے جو کہا اس کے متعلق اللہ نے فرمایا:

وَاجْعَلْ لِّیْ لِسَانَ صِدْقٍ فِی الْاٰخِرِیْنَ (۲۶/۸۴) اور پچھلے لوگوں میں میرا ذکر نیک (جاری کر)۔

اور حضرت عبداللہ بن عمر والی حدیث میں ہے: میرے دل میں خیال آیا کہ وہ کھجور کا درخت ہے اور میں نے ارادہ کیا کہ یہ بات کہہ دوں۔ حضرت عمر نے اپنے بیٹے حضرت عبداللہ بن عمر سے کہا۔ اگر تم نے

یہ کہہ دیا ہوتا تو مجھے فلاں فلاں چیز سے زیادہ محبوب تھا۔[۱]
اور علم طلب[۲] بھی عبادت ہے۔ ابن عربی کہتے ہیں کہ میں نے اپنے استاد ابو منصور شیرازی صوفی سے اللہ تعالیٰ کے درج ذیل ارشاد کے متعلق سوال کیا۔

اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا وَ اَصْلَحُوْا وَبَیَّنُوْا مگر جن لوگوں نے توبہ کی اور اچھے اعمال کیے اور احکام الٰہی کو صاف صاف بیان کیا۔ (۳/۱۶۰)

کہ بَیَّنُوْا کا کیا مطلب ہے؟ کہنے لگے: یعنی انہوں نے اپنے افعال کو اصلاح اور طاعت کی غرض سے لوگوں کے سامنے ظاہر کیا۔ میں نے پوچھا: کیا یہ ضروری ہے؟ کہنے لگے: "ہاں: تاکہ اس کی امانت برقرار اور امامت درست رہ سکے اور اس کی شہادت قبول ہو۔[۳] ابن عربی کہتے ہیں۔ کہ دوسرے امور میں بھی اسی کی اقتداء کرے۔ کیونکہ یہ اور ایسے ہی دوسرے امور اسی طریق پر چلتے ہیں۔ اور غزالی نے ایسے امور کو ان میں شمار کیا ہے جن میں عبادت خالص نہیں رہتی۔

دوسری قسم: جو فی نفسہ انسان کے ساتھ خاص ہونے کی خاص راجع ہے جس میں دوسروں کے دیکھنے کا کچھ تعلق نہیں ہوتا اور اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔ پہلی مثال جیسے مسجد میں نماز کی ادائگی تاکہ ہمسایوں سے انس پیدا ہو۔ یا مراتبہ اور احوال کے مطالعہ وغیرہ کے لیے رات کو نماز ادا کرنا۔ دوسری مثال جیسے مال بڑھانے، کھانا پکانے کی کوفت سے بچنے یا کسی درد سے پرہیز یا متوقع مرض یا پیچش کی وجہ سے روزہ رکھنا۔

تیسری مثال۔ صدقہ جو سخاوت کی لذت یا لوگوں پر فضیلت حاصل کرنے کے لیے کیا جائے۔ چوتھی مثال حج جو شہروں کی سیر تکالیف کے بعد تفریح کے لیے یا اہل وعیال سے زچ ہو کر یا فقر اسے تنگ آکر کیا جائے۔ پانچویں مثال ہجرت جو جان یا اہل وعیال کے نقصان کے خطرہ کی وجہ سے کی جائے۔ چھٹی مثال۔ جیسے

---

[۱] بخاری نے اسے کتاب العلم میں اور مسلم نے کتاب صفۃ القیامۃ والجنۃ والنار میں روایت کیا۔

[۲] جو کہ ابن عمر والی حدیث کا موضوع ہے۔ صحابہ کرام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں بیٹھے تھے اور آپ صحابہ سے علمی سوال پوچھ رہے تھے جب کہ وہ مقام عبادت میں تھے۔ فرمایا لان تکون قلتھا (اگر تم نے یہ کہہ دیا ہوتا ...) اس بات سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حضرت عمرؓ اپنے بیٹے کی عبادت میں طلب علم کے ساتھ حظ سے نہیں ڈرے جو کہ اس میں فضیلت کا اعتقاد ہے۔

[۳] جب یہ صورت ہو تو یہ حظ قصد متداول کے لحاظ سے مصلحت عامہ اور نفع خلق ہی ہوتا ہے۔ اور جو کچھ اس کی طرف راجع ہو وہ خالصتاً تابع ہوگا۔

ظلم سے بچنے کے لیے علم سیکھنا۔ ساتویں مثال۔ ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے وضو کرنا۔ آٹھویں مثال کرائے سے فرار کے طور پر اعتکاف بیٹھنا۔ نویں مثال کسی مریض کی عیادت یا نماز جنازہ میں اس لیے شامل ہونا کہ اس سے بھی ایسا ہی سلوک کیا جائے۔ دسویں مثال۔ خاموشی کے کرب سے نجات یا گفتگو کی لذت سے فرحت حاصل کرنے کے لیے علم سکھلانا۔ گیارہویں مثال۔ پیدل حج کرنا تاکہ کرایہ بچ لے۔

اور یہ مقام بھی محل اختلاف ہے جب کہ مذکورہ قصد عبادت کے قصد کے تابع ہو۔ غزالی نے اسے اور اس جیسے دوسرے امور کو اخلاص سے خارج قرار دیا ہے بشرطیکہ ان اغراض کی وجہ سے اس پر عمل ہلکا ہو جائے۔ البتہ ابن عربی اس کے خلاف گئے ہیں۔ گویا اس مسئلہ میں غور و فکر کی جولان گاہ ان دونوں قصدوں کی جدائی یا عدم جدائی کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔ ابن عربی جدائی کے پہلو کی طرف متوجہ ہوتے اور عبادات کو درست قرار دیتے ہیں اور امام غزالی کی توجہ اغلباً ان دونوں قصدوں کے محض وجودی اجتماع کی طرف ہے۔ خواہ ان دونوں کی علیحدگی درست ہو یا نہ ہو۔ اور یہی دار مغصوبہ میں نماز ادا کرنے کے مسئلہ کی بنیاد ہے جس میں اختلاف واقع ہوا۔ اور اس مسئلہ میں نماز کے باطل ہونے[1] کی رائے ہی غالب ہے اور جب یہی صورت ہے تو دونوں نظریے فٹ ہو گئے اور دونوں مذاہب کا مغز سامنے آگیا

دونوں قصدوں میں علیحدگی کی صحت متعلقہ قول کی بنا پر اس میں جو بات درست ہے وہ علیحدگی کا راجح ہونا ہے۔ کیونکہ اس پر کئی دلائل موجود ہیں۔ قرآن کریم میں ہے۔

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ ۔ (۲/۱۹۸) — تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم اپنے رب کا فضل (رزق) تلاش کرو۔

یعنی حج کے موسم میں۔ اور ابن عربی حج یا ہجرت کے ذریعہ مصائب و تکالیف سے فرار کے سلسلہ میں کہتے ہیں کہ یہ رسولوں کا دستور ہے۔ چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کہا۔

اِنِّیْ ذَاهِبٌ اِلٰی رَبِّیْ سَیَهْدِیْنِ ۝ (۳۷/۹۹) — اور میں اپنے پروردگار کی طرف جا رہا ہوں عنقریب وہ مجھے راہ دکھا دے گا۔

اور موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا:

فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ (۲۶/۲۱) — تو جب مجھے تم سے ڈر لگا تو میں تم سے بھاگ گیا

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں بنائی گئی۔ آپ دنیا کی تھکاوٹوں سے نماز میں سکون حاصل کرتے تھے اور اسی میں آپ کو مسرت اور لذت حاصل ہوتی تھی۔ تو کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ آپ کا

---

[1] یعنی جدائی ہونے کے باوجود جیسا کہ امام غزالی کی رائے ہے اور مشائخ کا قول علی ان .. ابن عربی کی رائے کی تائید ہے۔

اس جانب میں داخل ہونا عبادت کو مجروح بنانے والا تھا؟ ہرگز نہیں۔ بلکہ یہی بات آپ کی عبادت میں کمال اور اخلاص پر ابھارنے والی ہے۔ اور صحیح احادیث[1] میں ہے۔

یا معشر الشاب من استطاع منکم الباءۃ فلیتزوج فانہ اغض للبصر و احصن للفرج ومن لم یستطع فعلیہ بالصوم فانہ لہ وجاء۔[2]

اے نوجوانوں کے گروہ! تم سے جو شخص نکاح کی طاقت رکھتا ہے وہ شادی کرے کیونکہ وہ نظر کو جھکانیوالی اور شرمگاہ کی محافظ ہے۔ اور جو شخص شادی کی طاقت نہ رکھتا ہو اسے چاہیئے کہ روزے رکھے۔ کیونکہ روزہ اس کے لیے حفاظت اور بندش ہوگا۔

ابن بشکوال ابو علی حلاد سے ذکر کرتے ہیں کہ قاضی ابوبکر بن زرب نے ترجیلی طبیب کے سامنے معدہ اور ہاضمہ کی کمزوری کی شکایت کی۔ کیونکہ وہ اپنے نفس کی نگہداشت نہیں کرتے تھے اور طبیب سے دوا پوچھی۔ طبیب نے کہا "روزے رکھا کیجیئے آپ کا معدہ درست ہو جائے گا۔ وہ کہنے لگا۔ کوئی اور بات بتلائیے میں اپنے نفس کو روزے سے دکھ نہیں دینا چاہتا مگر یہ کہ روزے ہی کی خالص نیت ہو اور میں ہر پیر اور جمعرات کو روزہ رکھتا ہوں۔ اور اس سے میرا نفس بوجھل نہیں ہوتا۔ ابو علی کہنے لگے: مجھے اس مجلس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث یاد آئی۔ اور وہ یہی حدیث تھی۔ میں اس مجلس میں اسے اس پر پیش کرنے سے جھجک گیا۔ اور میرا خیال ہے کہ میں نے اسے اس مجلس کے علاوہ کسی دوسری مجلس میں ذکر کر دیا تھا۔ تو اس نے اس حدیث کو تسلیم کر لیا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو ایک غار میں پاسبانی کے لیے بھیجا۔ وہ شخص نماز ادا کرنے لگا۔ حالانکہ اس غار میں نماز ادا کرنے سے اس کا قصد[3] پاسبانی کے سوا کچھ نہ تھا۔

---

[1] اسے شیخین نے روایت کیا، ان دونوں کے علاوہ ابو داؤد، ترمذی اور نسائی کے بھی یہی الفاظ ہیں (ترغیب)۔

[2] اسی طرح کی یہ حدیث ہے اذن تکفی ھمک (اندریں صورت تیرا ارادہ تجھے کافی ہے)۔ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو کہا جس نے آپ سے کہا تھا کہ "میں آپ پر درود بھیجنا پسند کرتا ہوں۔ کیا میں اپنی دعا کا چوتھا حصہ درود مقرر کر لوں۔ یہاں تک کہ اس نے کہا: میں اپنی ساری دعا اور درود ہی بنا لوں۔ تو جب اس نے اپنی نماز میں اس بات کو ملحوظ رکھا، وہ اسی قبیل سے ہو گئی اور اسی سے متعلق وہ ہے جو استغفار کے بارے میں آیا ہے۔

استغفروا ربکم انہ کان غفارا ہ یرسل السماء علیکم مدرارا ہ (۱۱/۱۰/۷۱)

اپنے پروردگار سے معافی مانگو۔ وہ بڑا معاف کرنیوالا ہے۔ وہ تم پر آسمان سے بارش برسائے گا۔

اس آیت میں استغفار پر، جو کہ عبادت ہے، دنیوی مفاد بلکہ کئی مفادات مرتب ہیں۔

[3] مولف اس حصر کی حقیقت کا ارادہ نہیں رکھتا۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔

اور اس معنی میں بہت سی احادیث ہیں۔ اس بارے میں یہی کافی ہے کہ امام اپنی نماز میں جماعت (مقتدیوں) کے کام کا خیال رکھتا ہے۔ جیسے مسجد میں داخل ہونے والے کی انتظار تاکہ وہ[1] رکوع میں شامل ہو سکے اور ساتھ ہی یہ خیال جو اس کے متعلق حدیث میں آیا ہے جس پر امام مالک[2] نے عمل نہیں کیا تو دوسروں نے عمل کیا ہے۔ اور جیسے بوڑھے، کمزور یا کام کاج والے لوگوں کی وجہ سے نماز میں تخفیف۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ انی لا سمع بکاء الصبی (میں جب بچے کا رونا سنتا ہوں) الحدیث[3] اور جیسے نماز میں سلام کا جواب[4] دینا اور مؤذن کی اذان کا جواب دینا اور اس سے ملتے جلتے وہ عمل جو نماز کی اصلیت سے خارج ہیں اور نماز کے قصد میں ایسے کاموں کا قصد مشترک ہو جاتا ہے۔ اس کے باوجود وہ نماز کی اخلاص کی حقیقت کو مجروح نہیں بناتا۔

بلکہ اگر عبادت کا یہ حال ہوتا کہ اس میں کسی دوسری چیز کا مقصد اسے مجروح بنا دیتا تو اس میں کسی دوسری عبادت کے قصد کا اشتراک بھی اسے مجروح بنا دیتا۔ جیسے کوئی شخص مسجد میں آئے اور اس کا قصد یہ ہو کہ نفل ادا کرے، یا جماعت نماز کی انتظار، لوگوں کو ایذا دینے والی چیز کو دور کرنا نیز اس کے لیے فرشتوں کا استغفار۔ کیونکہ ان میں سے ہر قصد اس کے اخلاص کو دوسرے قصد سے نکال دیتا ہے۔ اور یہ بات بالاتفاق صحیح نہیں۔ بلکہ ان میں سے ہر قصد فی نفسہ درست ہے اگرچہ عمل ایک ہی ہے کیونکہ شرعاً یہ تمام قصد قابل تعریف ہیں۔ یہی صورت حال ان ماذون فیہ اعمال میں ہے جو عبادت نہیں کیونکہ ان کا اشتراک شرعی اذن کی بنا پر ہوتا ہے۔ لہٰذا ایسے نفسانی مفادات کی، جو انسان سے

---

[1] کیا داخل ہونے والے کی انتظار کہ وہ رکوع پائے، امر دنیوی ہے۔ یا یہ عبادت کی تکمیل کے لیے ہے؟ اسی طرح اس کے بعد مسائل میں تخفیف کے بارے میں کہا جائے گا جس کی دلیل آنے والی حدیث مخافۃ ان تفتن اُمہ' (اس خوف سے کہ وہ اپنی ماں کو آزمائش میں نہ ڈال دے) ہے۔ اور ماں کی آزمائش نماز سے بے توجہی ہے۔

[2] یعنی حالت رکوع میں داخل ہونے والے کی انتظار کے بارے میں جو چیز امام مالک کے ہاں ناپسندیدہ ہے اسے ان کے علاوہ دوسروں نے بھی کہا ہے۔

[3] اس حدیث کا بقیہ یہ ہے فاتجوز فی صلاتی ان تفتن اُمہ (تو میں اپنی نماز کو مختصر کر دیتا ہوں تاکہ بچے کی ماں آزمائش میں نہ پڑ جائے) اور یہ حدیث دوسری روایت سے ج ۲ ص ۲۴۱ پر گذر چکی ہے۔

[4] کیا سلام یا موذن کی اذان کا جواب دینا دنیوی امر ہے؟ ہاں وہ نماز کی حقیقت سے خارج ہے مگر وہ دنیوی نہیں بلکہ عبادت ہے۔ اور مؤلف کا قول بل لو کان شان العبادۃ الخ (بلکہ اگر عبادت کا یہ حال ہوتا...) یہ فائدہ دیتا ہے کہ جو کچھ وہ اس سے پہلے ذکر کر چکا ہے وہ عبادت نہیں اور وہ اس چیز سے متعلق ہے جو ہمارے زیر بحث ہے یعنی عبادت کے قصد میں دنیوی امر کی مشارکت اور وہ آپ دیکھ ہی رہے ہیں۔

مختص ہیں، عبادات کے ساتھ جمع ہونے میں کوئی ممانعت نہیں۔ الا یہ کہ کوئی بات عبادات کے منافی نہ ہو جیسے بات کرنا، کھانا پینا، نمود و نمائش اور ایسے ہی دوسرے امور۔ مگر جو باتیں عبادات کے منافی نہیں ان کا قصد عبادات کو کیونکر مجروح بنا سکتا ہے؟ یہ بات کہنا بھی نہ چاہیئے۔ اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ دنیوی امور کے قصد سے عبادت کے قصد کا منفرد ہونا بہتر ہے اسی لئے جب عبادت کے قصد پر دنیا کا قصد غالب ہوگا تو حکم غالب کا ہوگا، عبادت کا شمار نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر عبادت کا قصد غالب ہوگا تو حکم اس کا ہوگا۔ اور مسائل میں ترجیح اسی کے مطابق واقع ہوگی جو مجتہد کے لئے ظاہر ہوگا۔

تیسری قسم : جو نمود و نمائش سے متعلق ہے۔ اس کی اصل یہ ہے کہ جب اس عمل سے مال یا جاہ کے حصول کا قصد کرے تو یہ ریاء ہے جو شرعاً مذموم ہے۔ اور منافقوں کے فعل کی طرح خطرناک ہے جو ظاہری طور پر مسلمان ہو جاتے ہیں تاکہ ان کے جان و مال محفوظ رہیں اور یہ کام ان ریاکار لوگوں کے عمل سے ملتا جلتا ہے۔ جو متاع دنیوی کا قصد رکھتے ہیں۔ لہٰذا اسے طول دینے کا فائدہ نہیں۔

فصل

رہی دوسری جہت تو وہ یہ ہے کہ وہ عمل ایسا ہو جس سے بندوں کے درمیان جاری عادات کی اصلاح ہوتی ہو۔ جیسے نکاح، خرید و فروخت اور مزدوریاں اور ان سے ملتے جلتے ایسے امور جن کے متعلق معلوم ہے کہ ان سے شارع کا قصد جلد از جلد بندوں کے مصالح کا قیام ہے۔ سو یہ بھی ایسا حظ ہے جسے شارع نے برقرار رکھا اور اوامر و نواہی میں اسے ملحوظ[1] رکھا ہے! اور یہ بات اس کے موضوعہ قوانین کے قصد سے معلوم ہو جاتی ہے اور جب علی الاطلاق یہ بات معلوم ہو گئی تو اس لحاظ سے جب اس کی طلب شارع کے قصد کے مخالف نہ ہوگی۔ تو یہ حق اور درست ہوگی۔ یہ ایک وجہ ہوئی۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اس کام میں حظ کی طلب اس کی طلب کو مجروح کرنے والی ہوتی تو عبادات جیسے نماز روزہ وغیرہ میں نیت کی شرط اور تعمیل کا قصد برابر ہوتے۔ حالانکہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ عادات میں نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور یہ حظ کے لیے قصد ہونے میں کافی دلیل ہے کہ وہ ان اعمال کو مجروح نہیں بناتا جو اس کے حظ کے لیے سبب بنتے ہیں۔ بلکہ اگر ہم فرض کریں کہ ایک شخص اس لیے شادی کرتا ہے کہ لوگوں کو دکھلائے کہ اس نے شادی کی ہے یا اس لیے کہ وہ عفیف لوگوں میں شمار ہو یا کوئی ایسا ہی قصد ہو تو اس کی شادی درست ہوگی اس لحاظ سے کہ اس میں عبادت کی نیت مشروع نہیں لہٰذا اس کی شادی کو ریاء اور سمعہ مجروح نہیں بناتے۔ بخلاف عبادات کے

---

[1] شارع صرف ایسا ہی حکم دیتا ہے جس سے مصلحت قائم ہو اور اسی کام سے منع کرتا ہے جس کی بنا پر مصلحت ضائع ہوتی ہو
باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر

کہ ان سے مقصود محض اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہوتی ہے۔

اور تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر اس کام میں حظ کی طلب جائز نہ ہوتی تو اس سے قرآن و سنت میں مذکور احسان دھرنے پر نص درست نہ رہتی۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا۔ (۳۰/۲۱)

اور اللہ تعالیٰ کی نشانیوں سے ایک یہ ہے کہ اس نے تم میں سے ہی تمہاری بیویوں کو پیدا کیا تاکہ تم اس کے ہاں آرام حاصل کرو۔

هُوَ الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الَّيْلَ لِتَسْكُنُوْا فِيْهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا۔ (۱۰/۶۷)

وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے رات بنائی تاکہ تم اس میں آرام کرو اور دن کو روشن بنایا۔

نیز فرمایا:

الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَآءَ بِنَآءً ۠ وَّاَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ۔ (۲/۲۲)

وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے زمین کو بچھونا اور آسمان کو چھت بنایا اور آسمان سے پانی اتارا۔ پھر اس سے تمہارے کھانے کے لیے پھل پیدا کیے۔

اور فرمایا:

وَمِنْ رَّحْمَتِهٖ جَعَلَ لَكُمُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوْا فِيْهِ وَلِتَبْتَغُوْا مِنْ فَضْلِهٖ (۲۸/۳۷)

اور یہ اس (اللہ) کی رحمت ہے کہ اس نے تمہارے لیے رات اور دن بنائے تاکہ تم رات کو آرام کرو اور دن کو اللہ کا فضل (رزق) تلاش کرو۔

نیز فرمایا:

وَّجَعَلْنَا الَّيْلَ لِبَاسًا وَّجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا۔ (۷۸/۱۱) اور ہم نے رات کو لباس اور دن کو گذران (حیات) کرنے کا وقت بنایا۔

اور اسی طرح کی اور بھی آیات ہیں جو ناقابل شمار ہیں۔

یہ اس لیے کہ جہاں کہیں محض تکلیف کا مقام ہو وہاں احسان جتلانے والی نص واقع ہوئی۔ اس لیے کہ وہ فی نفسہ کوفت، اخلاق عادات اور خواہشات کا قلع قمع کرنے والی ہوتی ہے۔ جیسے نماز، روزے حج اور جہاد۔ مگر جو اس کا قصد کرے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

اور باقی تمام معاملات کے لئے جو قوانین وضع ہوئے ان میں اس بات کو ملحوظ رکھا گیا ہے کہ یہ مصالح محفوظ رہ سکیں اور فوری فوائد حاصل ہوں اور مفاسد دور ہوں اور جن کاموں سے روکا گیا ہے ان میں حکمت یہی ہے کہ وہ مفاسد کو کھینچتے اور ان حظوظ کے تمام رہنے میں نقصان دہ ہیں۔

وَعَسٰۤى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْـًٔا وَّهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ۔ [1] (۲/۲۱۶) — ہوسکتا ہے کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرو اور وہ تمہارے لیے بہتر ہو۔

آیت کا یہ حصہ اس حصہ کے بعد کا ہے۔

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ۔ (۲/۲۱۶) — تم پر جنگ فرض کی گئی اور وہ تمہیں ناگوار ہے۔

بخلاف ایسی چیزوں کے جدھر نفوس مائل ہوں اور خواہشات پوری ہوتی ہوں اور نفسانی لذتوں سے فائدہ اٹھانے کے باب کھلتے ہوں اور غذا اور دوا سے متعلق پیش آمدہ حاجات پوری ہوتی ہوں اور نقصان دور ہوتے ہوں۔ وغیرہ وغیرہ ایسی چیزوں کا احسان جتلانے کے موقع پر آنا مناسب ہے۔ اور جب ایسی صورت ہو تو اس تمہید کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جس انداز سے اس پر احسان ہوا ہے اسے اسی انداز سے قبول کرے۔ اس صورت میں اسے قبول کرنے سے نہ عبودیت میں کچھ حرج واقع ہوتا ہے اور نہ ربوبیت کے حق میں کچھ نقص رہتا ہے۔ بلکہ ان سے ان پر کیے گئے احسان کے بعد اس پر شکر کا مطالبہ کیا گیا ہے۔ اور یہ درست ہے۔

ایک شبہ پھر اگر یہ کہا جائے کہ اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ حظ سے علیحدگی کے قصد کے ساتھ اسے قبول کرنا بھی اسے مجروح بنا دیتا ہے جب کہ شارع کا واضح مقصود حظ اور احسان جتلانے کا اثبات ہے اور یہ بات بھی علی الاطلاق نہیں کہی جا سکتی جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

جواب شبہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حکم یا اذن پر لبیک کہتے ہوئے اسے اختیار کرنے سے ضمناً اور تبعاً حظ حاصل ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر کسی کو نکاح کی رغبت دی جائے اور وہ اسے اس حیثیت اختیار کرے کہ وہ مستحب ہے۔ اگر اس کے لیے استحباب نہ ہوتا تو وہ نکاح کرتا۔ گویا اس طرح نکاح کرنے سے اسے وہی کچھ حظ حاصل ہو گیا جو کچھ کی حیثیت سے نکاح کرنے سے ممکن تھا۔ کیونکہ نکاح سے شارع کا قصد تناسل ہے پھر لذت اندوز ہونے اور نعمتوں کی فراوانی جیسی اچھی چیزیں اس نکاح کے نتیجہ میں ملتی ہیں۔ جن سے مکلف پوری طرح لذت اندوز ہوتا ہے اگویا حلال باتوں سے فائدہ اٹھانا

[1] یہ بھی ان سے بھلائی ہے کہ جس چیز کو وہ ناپسند کرتے تھے اسے ان کے لیے بھلائی بنا دیا۔ اور جنگ کی اصل ان تکالیف سے ہے جو حظوظ سے خالی ہیں یعنی یہ قسم قلیل الوقوع ہے کہ محض تکلیف کے موقع پر احسان جتلایا جائے۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ: اس میں استثناء کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ مکلف پر چیز کے علاوہ کسی دوسری چیز کا احسان جتلانا حظ سے علیحدگی ہے گویا جنگ فی نفسہٖ احسان جتلانے کی چیز نہیں بلکہ وہ یہ چیز ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ہم پر مہربانی فرمائی کہ ایک ناگوار چیز سے ہمارے لیے بھلائی اور بہت بڑا فائدہ بنا دیا۔ حتیٰ کہ جسے ہم ناپسند کرتے تھے۔ اسے خیر محض بنا دیا۔

انہی چیزوں سے ہے جن کا شارع نے قصد کیا ہے۔ گویا ایسے قصد کا قاعدہ حظ کے قصد سے مبرا ہے اور یہ حظ تو اس کے قصد میں خود بخود کھنچ آیا ہے۔ گویا ایسے قصد میں اور اس شخص کے قصد میں جس نے فائدہ اٹھانے کی خاطر نکاح کیا تھا۔ کوئی فرق نہیں۔ لہٰذا قصد کے لحاظ سے شارع کی مخالفت نہ ہوگی۔ بلکہ اس کے لیے دو باتیں موافق ہوگئیں۔ پہلی موافقت شارع کے قصد کو قبول کرنے کے لحاظ سے ہے کہ اس نے اسے قبول کیا اور وہ تمتع ہے اور دوسری موافقت اس لحاظ سے کہ مکلف ہونے کے اعتبار سے شارع کا حکم جس شائستگی کا فی الجملہ تقاضا کرتا تھا، شارع کے حکم پر لبیک کہنے کی بنا پر اس میں وہ شائستگی پیدا ہوگئی۔ علاوہ ازیں[1] اس حکم کی تعمیل کے قصد میں حصول نسل کے مقصد اصلی کی طرف بھی قصد ہے۔ گویا وہ شخص حکم کی تعمیل کے ساتھ اس قصد میں بھی شارع کو لبیک کہہ رہا ہے بخلاف محض طلب حظ کے کہ اس میں یہ خوبی ندارد ہے۔

دوسرا شبہ پھر اگر یہ کہا جائے کہ اس لحاظ سے تو حظ کا طالب قابل ملامت ہوا کیونکہ اس پہلو سے اس نے تعمیل ارشاد میں شارع کے قصد سے غفلت برتی ہے۔

جواب شبہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس نے ہرگز غفلت نہیں کی۔ کیونکہ جب اس نے ان حظوظ کے حصول کے بارے میں مجموعی طور پر شارع کے سامنے ہتھیار ڈال دیے تو ضمناً اسے شارع کے قصد کا مقتضیٰ حاصل ہوگیا۔ لہٰذا حظوظ کے حصول کے بارے میں مکلف کا قصد شارع کے اصلی قصد کے منافی نہ رہا۔ علاوہ ازیں ان حظوظ کے حکم میں داخل ہونے والا اس عادی شرط کے حکم میں داخل ہوتا ہے کہ وہ بچہ جننے کا سبب[2] بنے گا اور اسے بیوی اور بچے کے مصالح کے قیام اور ان کی تربیت کی تکلیف دی جائے گی جیسا کہ وہ یہ بات جانتا ہے کہ وہ جب نکاح کے ذریعہ یہ کام کرے گا تو اسے اپنی بیوی پر خرچ کرنا ہوگا اور اس کے مصالح کو قائم رکھنا ہوگا۔ تاہم یہ دونوں قصد برابر نہیں ہوسکتے۔ پہلا یہ ہے کہ ابتداءً وہ تعمیل ارشاد کا قصد رکھتا ہوتا تاکہ اسے ضمنی طور پر حظ حاصل ہو جائے اور دوسرا یہ کہ ابتداءً وہ حظ کا قصد رکھتا ہو تاکہ وہ ضمناً تعمیل ارشاد کا قصد بن جائے۔ گویا ثابت ہوگیا کہ اس قسم میں حظ کا قصد عمل کو مجروح نہیں کرتا۔

ایک سوال: پھر اگر یہ کہا جائے کہ جب کہ یہ قرار دے چکے ہیں کہ اس صورت میں حظ کے طالب نے تعمیل ارشاد کا قصد

---

[1] یہ تیسری موافقت ہے۔

[2] یہاں لفظ کو خلاف کر دینا مناسب ہے یعنی جو شخص نکاح سے فقط تمتع کا قصد رکھتا ہے، وہ ضمناً اور حسب عادت اس بات میں داخل ہونے والا ہے کہ وہ عنقریب باپ بنے گا اور اسے اولاد کی تربیت اور بیویوں پر خرچ کرنے کا مکلف بنایا جائے گا۔ گویا وہ ضمناً شارع کے اصلی مقصد کا قاصد بن گیا ہے جو کہ نسل ہے۔

نہیں کیا۔ اس نے تو محض اپنے مفاد کو ہی طلب کیا ہے۔ کیونکہ اگر وہ غیر شرعی طریق پر یہ کام کرتا تو بھی اسے یہ مفاد حاصل ہو سکتا تھا۔ مگر وہ اس پر مشروع طریق سے ہی قادر ہو سکا ہے تو کیا اس کے حق میں پہلا قصد بالقوۃ موجود ہو گا یا نہیں ہو گا؟

جواب تو اس کا جواب یہ ہے کہ حکماً بھی قصد اول موجود ہے کیونکہ جب اس کے لیے غیر شرعی طور پر اپنے مفاد تک پہنچنے کی کوئی راہ ہی نہ رہی تو اس نے مشروع طریقہ پر اس کے قصد کی طرف رجوع کیا اور مشروع طریق پر قصد تعمیل ارشاد کو یا ایسے عمل کو جو اذن کا متقضی ہو، شامل کر لیتا ہے اور یہی اصلی پہلا قصد ہے خواہ وہ اسے تفصیلاً نہ سمجھتا ہو۔ اور شارع کے قصد کی موافقت کے سلسلہ میں یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے۔ ہاں اگر مفاد اور خواہش پر مبنی عمل جس سے عامل کا قصد اپنے مطلب کا حصول ہو اگر وہ شارع کے موافق یا مخالف ہو جائے۔ تو ہر دو صورتوں میں عامل کے لیے کسی طرح کا کوئی حق نہیں اور یہ واضح بات ہے جس پر واضح دلائل موجود ہیں۔

دوسرا سوال پھر اگر یہ کہا جائے کہ مخالفت کے قصد پر عمل پیرا ہونے والے کے متعلق تو بات صاف ہے کہ وہ خواہش کا پیروکار ہے حق کا نہیں تاہم اگر اس کا عمل مخالفت کے قصد پر مبنی نہ ہو تو وہ مطلقاً خواہش کا عامل نہ ہو گا۔ کیونکہ یہ بات اپنے مقام پر واضح کی جا چکی ہے کہ جو عامل نادانی سے شارع کے حکم کی مخالفت کرتا ہے اس کا حکم بھول جانے والے کا سا ہے لہٰذا اس کے اس عمل کو علی الاطلاق خواہش کا آلہ کار نہیں کہا جا سکتا۔ اور جب اس کا عمل نادانی سے شرعی حکم کے موافق ہو جائے تو اس کے متعلق بیان آ رہا ہے کہ مجملاً اس کا عمل درست ہو گا۔ لہٰذا اس کا یہ عمل بھی خواہش پر مبنی نہ رہا۔ علی ہذا القیاس جب خواہش پر عمل کرنے والے کا عمل شارع کے حکم کے مطابق ہو جائے تو آپ یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ وہ خواہش پر عمل کرنے والا ہے جب کہ اس کا قصد شارع کے حکم کے موافق ہو گیا ہے معہذا ابھی یہ گزر چکا ہے کہ شارع کے حکم سے موافقت سے حظ محمود بن جاتا ہے۔

جواب تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب عمل میں مخالفت کا قصد نہ ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس کے موافق ہی ہو گا۔ بلکہ یہ تین صورتیں بن جائیں گی۔

ایک صورت یہ ہے کہ وہ شارع کے قصد کی موافقت کا قصد رکھتا ہو۔

اب یا تو وہ مطلقاً درست کام کرے گا جیسے عالم اپنے علم کے موافق عمل کرتا ہے اور اس میں کوئی اشکال نہیں یا اتفاق سے درست کرے گا یا نادرست کرے گا۔ گویا یہ دو قسمیں ایسی ہیں جنھیں عامل نادانی کیساتھ داخل ہوتا ہے۔ پھر جب جاہل اپنے اندازہ کیمطابق یہ گمان کرتا ہے کہ یہ عمل ایسا ہے اور یہ عمل اس وجہ سے ماذون فیہ ہے تو اس میں داخل

ہو جاتا ہے۔ وہ مخالفت کا قصد نہیں کرتا۔ لیکن اس عمل کی وجہ سے احتیاط میں کمی کرتا ہے تو راہ میں پکڑا جاتا ہے اور کبھی نہیں پکڑا جاتا جبکہ وہ کمی کرنیوالا شمار نہ ہوتا ہو۔ اور اگر موافقت کرنیوالا ہو تو اس کا عمل جاری رہتا ہے۔

رہی یہ صورت کہ وہ شارع کے حکم کی مخالفت کا قصد کرے تو عبادات میں اسکا موافق یا مخالف ہونا برابر ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ اس میں اس نے مخالفت کی ہے اس لیے کہ یہ بات علی الاطلاق قصد کے مخالف ہے لیکن عادات میں اصل یہ ہے کہ موافقت کا اعتبار ہوگا مخالفت کا نہ ہوگا کیونکہ جن اعمال کی صحت کے لئے نیت کی شرط نہیں ہوتی انمیں شرعی قصد کی موافقت کا اعتبار ہوتا ہے اور نہ مخالفت کا جیسے کوئی شخص کوئی معاملہ یا معاہدہ کرتے وقت یہ تصور رکھتا ہے کہ وہ فاسد ہے تو وہ صحیح ہوگا یا کوئی جلاب پیئے اور یہ گمان کرے کہ وہ شراب ہے الا یہ کہ وہ مخالفت کے قصد کی بناء پر گناہ تک جا پہنچے گا۔ البتہ اگر اس نے نہ موافقت کا قصد کیا ہو اور نہ مخالفت کا تو اس کا عمل محض منفاد یا غفلت کی بناء پر ہوگا جیسے وہ عمل کرنے والا جسے یہ بھی معلوم نہ ہو کہ وہ کیا کر رہا ہے۔ یا یہ بات تو ہو مگر اس کے مشروع یا غیر مشروع ہونیکے بجائے اسکا قصد محض فوری مفاد ہو۔ اور عبادات میں اس کا حکم عدم صحت کا ہے کیونکہ اس میں تعمیل حکم کی نیت نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے بھولنے والے غافل اور غیر عاقل کو مکلف نہیں بنایا گیا اور عادات میں یہ صورت ہے کہ اگر وہ شارع کے قصد کے موافق ہو تو درست ہوگا ورنہ نہیں۔

اور یہی بات محل نظر ہے جب کہا جاتا ہے کہ جس وقت مقصد ہی نہ رہا تو موافقت غیر معتبر ہوگئی۔ اس لیے کہ اس سے مخالفت میں آگے بڑھنے جانے کا امکان ہے اور اس کی اثر اندازی ان لوگوں کے تصرفات سے ظاہر ہوتی ہے جنہیں تصرفات سے روک دیا گیا ہے۔ جیسے بچہ اور نادان جن کا مال کی بہبود کے سلسلہ میں شارع کے قصد کی موافقت کا قصد ہی نہیں ہوتا اسی لیے کہا گیا ہے کہ اگر ایسے لوگوں کے تصرفات مصلحت کے موافق بھی ہوں تو بھی نافذ نہ ہوں گے اور بعض کہتے ہیں کہ جو مصلحت کے موافق ہوں وہ نافذ ہوں گے اور جو مخالف ہوں وہ نہ ہوں گے۔ اور یہ اس نظریہ کی اصل کی تفصیل کے مطابق ہوگا۔ جو یہ ہے کہ مصلحت کے مطلق قصد سے کوئی چیز نمودار نہیں ہوتی۔ لہٰذا وہ اس طرح کے قصد سے شارع کا مخالف ہے۔ اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ قصد صرف وہی معتبر ہوتا ہے جس سے کچھ نمود ہو۔ اور چونکہ یہاں قصد نہ ہونے کے باوجود نمود ہوئی ہے جو شارع کے قصد کے موافق ہے لہٰذا یہ درست ہے۔

لہ یعنی جو کام اس نے مخالفت کی نیت سے کیا ہو لیکن وہ مشروع طریقہ کے موافق ہو جائے تو وہ معتبر ہوگا یعنی باطل نہ ہوگا اور اس پر صحیح احکام لاگو ہو جائیں گے البتہ اگر وہ مشروع طریقہ کے مخالف پڑ جائے تو وہ باطل ہوگا، مشروع کے حکم میں نہ ہوگا اور مؤلف کا قول لانَّ مالا تشترط النیۃ الخ مگر ایسے کاموں میں نیت کی شرط نہ ہو۔۔۔ موافق ہونے والے کام کے اعتبار کی توجیہ ہے حالانکہ وہ مخالفت کی نیت کرنے والا تھا۔

فصل

ہم نے عادی اعمال کے بارے میں کہا ہے کہ وہ درست ہیں خواہ عمل کرنے والا شارع کے قصد کی مخالفت کرے اس کے متعلق فقہاء کی اصطلاح سمیت بحث گزر چکی۔ البتہ اگر ہم اس بات کا اعتبار کریں جو اس کتاب کی کتاب الاحکام میں صحت اور بطلان والی قسم میں مذکور ہے تو ہر وہ چیز جو شارع کے قصد کی مخالفت میں ہو علی الاطلاق باطل ہوتی ہے۔ لیکن سابقہ تفسیر کا معاملہ الگ ہے[1]۔ واللہ اعلم۔

ساتواں مسئلہ

شرعی مطلوب کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو خلقت کے پیشوں اور باہمی لین دین کے معاملات میں عاداتِ جاریہ کی قبیل سے ہیں۔ یہی قریبی مفادات کی راہ ہے۔ جیسے مختلف قسموں کے معاہدے اور مالی تصرفات اور دوسری وہ جو مکلف کے لئے لازمی عبادات کی قبیل سے ہوں تاکہ توجہ اکیلے معبود کی طرف لگی رہے۔

پہلی قسم۔ میں نیابت درست ہوتی ہے جس میں ایک انسان کسی دوسرے کی ایسے کام میں نمائندگی کرتا ہے جس میں اس کا کچھ اختصاص نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ جائز ہے کہ نائب اپنے مناب (جس کی وہ نیابت کر رہا ہے) کے مصالح کے حصول اور مفاسد کے دفعیہ کے لئے اعانت، وکالت اور ایسے ہی دوسرے وسائل کام میں لائے۔ کیونکہ ایسے معاملات میں مکلف سے جو حکمت مطلوب ہے، وہ اس کے علاوہ کسی دوسرے سے بھی پوری پوری ٹھیک طور پر حاصل ہو سکتی ہے جیسے خرید و فروخت، کسی چیز کا لینا یا دینا، اجرتیں اور کرایوں کے معاملات، خدمت قبضہ کرنا اور ہٹانا اور اس سے ملتے جلتے امور

معاملات جب تک اس حکمت کے لئے مشروع نہ ہوں جو عادتاً یا شرعاً مکلف کے علاوہ کسی دوسرے پر اثر انداز نہ ہوں جیسے کھانا پینا، لباس، مکان اور ایسی دوسری عاداتِ جاریہ۔ اور جیسے نکاح اور بیوی سے تمتع کے مختلف پہلوؤں سے متعلق تابع احکام ہیں ان میں شرعاً نیابت درست نہ ہوگی۔ لہٰذا ایسے مسائل میں غور و فکر کی ضرورت نہیں کیونکہ ایسے کام کی حکمت کام کرنے والے کے علاوہ کسی دوسرے کو منتقل نہیں ہو سکتی۔ یہی صورت حدود و تعزیرات کی ہے کیونکہ سزا کا مقصود مجرم کے

---

[1] اور وہ معاملہ توقع ثواب کے بارے میں اس پر اخروی نتائج کا مرتب نہ ہونا ہے۔

علاوہ کسی دوسرے سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ ہاں مالی معاملات میں نیابت درست ہوتی ہے اور اگر اس نیابت کا میدان مالی امور کے ساتھ کوئی دوسرا امر بھی ہو تو یہی نظر و اجتہاد کا میدان ہے۔ جیسے حج[1] اور کفارے۔ حج کا جو غالب حصہ عبادت گزاری پر مبنی ہے اس میں نیابت درست نہیں البتہ مالی میں درست ہے اور کفارہ میں سزا کا حصہ تو مجرم سے مختص ہے لیکن دوسرا مختص نہیں، اور جیسے چاشت کے وقت اس بنا پر ذبح کرنا کہ حج کے دوران اسی وقت قربانی کی جاتی ہے یہی صورت ان سے ملتی جلتی چیزوں میں ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ اگر عادیات کی حکمت مکلّف سے مختص ہو تو نیابت نہ ہوگی بصورت دیگر نیابت درست ہوگی۔ اور اس پر کوئی دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ معاملہ بالکل واضح ہے۔

دوسری قسم۔ عبادات شرعیہ ہیں جن میں کوئی شخص دوسرے کا قائم مقام نہیں بن سکتا۔ نہ ہی کوئی دوسرا مکلّف کو بے نیاز کر سکتا ہے اور نہ عامل کے عمل کا دوسرے[2] کو بدلہ دیا جا سکتا ہے نہ ہی قصد کے ساتھ اس کی طرف منتقل کیا جا سکتا ہے۔ اگر کچھ عطا کرے تو وہ برقرار نہیں رہ سکتا اور کوئی ذمہ داری ڈالے تو اسے قبول نہیں کیا جا سکتا۔ اور یہ سب کچھ شرعی نقطۂ نظر سے یقینی ہے نقلاً بھی اور منطقی طور پر بھی۔

اس دعوٰی کی صحت پر دلیل کئی امور ہیں۔

(۱)۔ اس دعوٰی پر دلالت کرنے والی نصوص ہیں جیسے ارشاد باری ہے۔

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی (۳۵/۱۸) — اور کوئی اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا

وَاَنْ لَّیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی۔ (۵۳/۳۹) — اور انسان کے لئے وہی کچھ ہے جو اس نے کوشش کی۔

اور قرآن میں بعض مقامات پر اس طرح ہے:۔

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی۔ (۳۵/۱۸) — اور کوئی اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا۔

---

[1] حج کی مثال پیش کرنے سے بات واضح نہیں ہوتی کیونکہ مؤلف کی بحث یہ تھی کہ اگر عادی امر مال اور عقوبت کے درمیان گھومتا ہو جیسے کفارے، تو یہ محل نظر ہے اور حج کا معاملہ ایسا نہیں بلکہ وہ عبادی امر ہے جس میں کچھ مال کا بھی تعلق ہے۔ تو جو پہلو غالب ہوگا اسی کا لحاظ رکھنا چاہیئے۔ قربانی کے معاملہ میں بھی ایسا ہی کہا جاتا ہے۔ اگر مؤلف دو کے بجائے تین قسمیں بنا دیتے یعنی عبادی اور مالی امور کے درمیان گھومنے والے معاملہ کو الگ قسم بنا دیتے تو زیادہ مناسب تھا۔

[2] اس مفہوم کی تفصیل اور اگر وہ ایک دوسرے کے قریب اور ایک دوسرے کو لازم ہوں تو اس کے بعد صراحت کے طور پر اس پر منطبق ہونے والے قرآنی دلائل آسانی سے مل جاتے ہیں۔

اور بعض مقامات پر یوں ہے :-

وَاِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ اِلٰی حِمْلِهَا لَا یُحْمَلْ مِنْهُ شَیْءٌ وَّلَوْ كَانَ ذَا قُرْبٰی ۔ (۳۵/۱۸)

اور اگر کوئی بوجھ میں دبا ہوا بوجھ اٹھانے کے لئے کسی کو بلائے تو کوئی اس میں سے کچھ نہ اٹھائے گا ۔ اگرچہ قرابت دار ہی ہو ۔

پھر فرمایا:

وَمَنْ تَزَكّٰی فَاِنَّمَا یَتَزَكّٰی لِنَفْسِهٖ ۔ (۳۵/۱۸)

اور جو شخص پاک ہوتا ہے تو اپنے ہی لئے پاک ہوتا ہے

نیز فرمایا :-

وَقَالَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا لِلَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّبِعُوْا سَبِیْلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطٰیٰكُمْ وَمَا هُمْ بِحٰمِلِیْنَ مِنْ خَطٰیٰهُمْ مِّنْ شَیْءٍ ۔ اِنَّهُمْ لَكٰذِبُوْنَ (۲۹/۱۲)

اور جو کافر ہیں وہ مومنوں سے کہتے ہیں کہ ہمارے طریق کی پیروی کرو ہم تمہارے گناہ اٹھالیں گے ۔ حالانکہ وہ ان کے گناہوں کا کچھ بھی بوجھ اٹھانے والے نہیں ۔ کچھ شک نہیں کہ وہ جھوٹے ہیں ۔

اور فرمایا:

وَقَالُوْا لَنَآ اَعْمَالُنَا وَلَكُمْ اَعْمَالُكُمْ ۔ (۲/۱۳۹)

اور وہ کہنے لگے کہ ہمیں اعمال کا بدلہ ملے گا اور تمہیں تمہارے اعمال کا ۔

نیز فرمایا :-

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِیْنَ یَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَالْعَشِیِّ یُرِیْدُوْنَ وَجْهَهٗ مَا عَلَیْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِّنْ شَیْءٍ ۔ (۶/۵۲)

اور جو شخص صبح و شام اپنے پروردگار سے دعا کرتے اور اس کی خوشنودی چاہتے ہیں ان کو اپنے ہاں سے مت نکالو ۔ ان کے حساب کی جواب دہی آپ پر کچھ نہیں

علاوہ ازیں ایسی آیات بھی ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اخروی امور میں کوئی شخص دوسرے کے لئے کچھ اختیار نہیں رکھتا ۔ جیسے ارشادِ باری ہے ۔

یَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَیْئًا ۔ (۸۲/۱۹) جس روز کوئی کسی کا کچھ بھلا نہ کر سکے گا ۔

یہ آیت اجر کے دوسرے کی طرف منتقل ہوئے اور بارِ گناہ کو دوسرے کے اٹھانے وغیرہ میں عام ہے ۔ نیز ارشاد باری ہے ؛

وَاخْشَوْا یَوْمًا لَّا یَجْزِیْ وَالِدٌ عَنْ وَّلَدِهٖ وَلَا مَوْلُوْدٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَّالِدِهٖ شَیْئًا (۳۱/۳۳)

اور اس دن سے ڈرو کہ نہ تو باپ اپنے بیٹے کے کچھ کام آئے اور نہ بیٹا باپ کے کچھ کام آسکے ۔

نیز فرمایا:

وَاتَّقُوْا یَوْمًا لَّا تَجْزِیْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَیْئًا وَّلَا یُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَّلَا یُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ۔ (۲/۴۸)

اور اس دن سے ڈرو، جب کوئی شخص کسی کے کچھ کام نہ آئے گا، نہ کسی کی سفارش منظور کی جائے گی اور نہ ہی کسی سے کسی طرح کا بدلہ قبول کیا جائے گا۔

اس مضمون کی بہت سی آیات ہیں۔ اور حدیث میں ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قبیلہ کے قریبی رشتہ داروں کو ڈرایا تو فرمایا "اے بنی فلان! میں اللہ کے ہاں تمہارے لئے کچھ اختیار نہیں رکھتا"

اور دوسرا امر اس معنٰی میں ہے کہ عبادات سے مقصود اللہ تعالیٰ کے لئے خضوع، اس کی طرف توجہ، اس کے ہاں تذلل، اس کے حکم کی فرمانبرداری، اس کے ذکر سے دل کی تعمیر ہے۔ تا آنکہ بندہ اپنے قلب وجوارح کے ساتھ اللہ کے حضور میں رہے، اس کی طرف متوجہ رہے اور اس سے غافل نہ ہو۔ اس کی رضامندی کے لیئے ہر وقت کوشاں رہے اور مقدور بھر ایسے کام کرے جن سے اسے اللہ کے ہاں تقرب حاصل ہو اور نیابت اس مقصود کے منافی اور اس کی ضد ہے۔ کیونکہ اس کا معنی یہ ہوگا کہ جب اس معاملہ میں کسی دوسرے نے نیابت کی تو بندہ خود عبادت گزار نہ ہوا۔ نہ ہی خضوع اور توجہ کا اصل مطلوب یعنی بندہ کا خاضع اور متوجہ ہونا حاصل ہوا۔ اور جب نائب بندہ کے قائم مقام ہوگیا تو خاضع اور متوجہ وہ نائب ہوا نہ کہ بندہ خضوع اور توجہ وغیرہ تو ایسی باتیں ہیں جو عبودیت کے اوصاف سے متصف ہیں نہ اور متصف ہونا اس وصف والے سے آگے نہیں جاتا۔ نہ ہی اس سے دوسرے کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔ اور نیابت کا تو معنٰی ہی یہ ہے کہ منوب عنہ (جس کی طرف سے نیابت کی جا رہی ہے) بمنزلہ نائب ہے۔ تا آنکہ منوب عنہ اسی صفت سے متصف شمار کیا جائے جس سے نائب متصف ہے اور یہ چیز عبادات میں درست نہیں ہوتی جیسے تصرفات میں درست ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر قرضہ کی ادائیگی میں جب نائب مقروض کے قائم مقام ہوگیا تو وہ مقروض کی صفت سے متصف ہوگیا کیونکہ وہ اس کے قرضہ کی ادائیگی کا ذمہ دار ہے۔ لہٰذا اس کے بعد مقروض سے کوئی مطالبہ نہ رہا۔ اور عبادات میں اس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ منوب عنہ اسی چیز سے متصف نہ ہو جس سے نائب متصف ہے۔ اور ان امور میں کسی صورت میں نیابت نہ ہوگی۔

اور تیسرا امر یہ ہے کہ اگر بدنی[1] عبادات میں نیابت درست ہوتی تو قلبی اعمال میں بھی درست ہوتی۔

---

[1] اس وجہ میں مؤلف نے اس دلیل کو ملزوم اور استدلال کا محور بنایا ہے۔ اگرچہ گزشتہ بیان کے مطابق یہ اصل عام

(بقیہ حاشیہ ۲۹۴ پر)

جیسے ایمان اور اس کے علاوہ صبر، شکر، رضامندی، توکل، بیم و رجاء اور اس سے ملتی جلتی چیزیں۔ اگر ان امور میں نیابت جائز ہوتی تو مکلف پر طے شدہ تکالیف عینیہ نہ ہوتیں گویا مکلف کے لئے یہ جائز ہوتا کہ اس کا کام ابتداءً عمل کرنے اور نائب بنانے کے درمیان تخییر پر مبنی ہو۔ اور عادیات سے متعلق بڑے بڑے امور کے مصالح مختصہ میں ایسی بات درست ہوتی۔ جیسے کھانا پینا، جماع اور لباس اور ایسی ہی دوسری اشیاء اور سزا کی اقسام میں سے حدود، قصاص، تعزیرات اور اس سے ملتی جلتی چیزوں میں نیابت جائز ہوتی۔ اور یہ سب کچھ متفقہ طور پر باطل ہے اس لئے کہ ان احکام کا حکم مختص ہے۔ باقی تمام عبادات کی بھی یہی صورت ہے۔

اور جو آیات قرآنیہ پہلے گزر چکی[لہ] ہیں وہ سب کی سب عام ہیں جنہیں خاص پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ یہ محکم آیات ہیں جو کفار پر حجت قائم کرنے کے لئے اور ان کے اس اعتقاد کی تردید میں مکہ[لہ] میں نازل ہوئیں کہ ایک شخص دوسرے کا بوجھ اٹھا سکتا ہے یا ان کا یہ دعویٰ دشمنی کی بنا پر تھا۔ اگر اس معنیٰ میں ان

(گزشتہ حاشیہ) ہے۔ کیونکہ دلائل سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی یہ ایسی دلیل ہے جس کے متعلق یہی کچھ متصور ہوتا ہے اور اس میں نیابت قائم کرنے یا نہ کرنے کا اثر ظاہر ہوتا ہے کہ ایسے معاملہ نیابت قطعاً نامعقول ہے، مثلاً ایمان کے بارے میں کسی کی دوسرے کے لئے نیابت نامعقول بات ہے۔ اور مؤلف کا قول ولما تكن التكاليف یعنی مطلقاً بدنی اور قلبی اعمال۔ اور اس کا قول وكل ذلك باطلٌ یعنی تینوں لوازم باطل ہیں۔ یعنی ملزوم اسی طرح کا ر باطل) ہوا۔ اور تیسری دلیل کے خصوص کی وجہ سے مؤلف کا قول من جهة ان حكم هذه الاحكام مختصة (اس لحاظ سے کہ ان احکام کے حکم مختص ہیں) اسی پر راجع ہے۔ یعنی جن مختص عبادات کی تکلیف دی گئی ہے وہ گذشتہ بیان کی روشنی میں مختص عادیات ہو جاتی ہیں جیسے مثال کے طور پر کھانا اور جماع۔ تو جب ان میں نیابت نہیں تو پھر تمام تعبدات میں بھی نیابت نہ ہوتی۔ اور مؤلف کے اس قول: "اور یہ سب کچھ باطل ہے" کی طرف لوٹنا درست ہوا۔ یہاں تک کہ کوئی چیز مؤلف کے اس قول، "اور ایسا حکم مختص مصالح اور حدود وغیرہ میں صحیح ہوتا" کے تحت داخل ہو اور پہلی دونوں دلیلوں کے مطابق لازم بطلان حذف ہو جائے۔

[لہ] اگر مؤلف یہ بات پہلے دلیل ثانی کے بیان میں لاتا تاکہ اس مفہوم سے پہلی دلیل کی تکمیل ہو جائے اور وہ بات بھی نصوص میں تو زیادہ مناسب تھا۔ اگرچہ مؤلف نے اس کو بعد میں لانے کی وجہ بعد میں پیدا ہونے والے اشکال سے ربط قائم کرتا ہے جہاں وہ اس بارے میں کہتا ہے کہ وتبين ان ما تقدم فى الكلية ليست على العموم (اور یہ واضح ہو چکا ہے کہ جو کچھ اس کلیہ میں پہلے گزر چکا ہے وہ عموم پر نہیں)۔

[لہ] یعنی آخری آیت کے علاوہ باقی سب سورۂ بقرہ کی آیات ہیں۔

آیات میں خصوص کا احتمال ہوتا تو ان سے نہ کفار کی تردید ہو سکتی، نہ ہی ان پر حجت قائم ہو سکتی۔ خواہ یہ بات اس قول کی بنا پر ہو کہ عموم کو جب خاص بنا دیا جائے تو حجت کا باقی نہ رہنا ظاہر بات ہے۔ اور خواہ دوسروں کے قول کی بنا پر کہ قیاس وغیرہ سے تخصیص کا احتمال آجانے سے حجت باقی نہ رہے گی۔ اور جب ناظر کی عمومات میں غور کرے گا تو ان کے عموم[1] کو تخصیص اور نسخ اور ایسے ہی دوسرے پیش آنے والے امور سے عاری پائے گا۔ لہٰذا عقلمند کو ان شرعی کلیات کی سپرٹ اخذ کر لینا چاہیئے اور اس سے ہٹنا نہیں چاہیئے۔

ایک اعتراض پھر اگر یہ کہا جائے کہ "یہ کیونکر ممکن ہے جبکہ شریعت میں کئی چیزوں کا ذکر آیا ہے کہ عبادات میں، اجر کمانے، دوسروں کے بوجھ اور ناکردہ عمل کے سلسلے میں نیابت ہو سکتی ہے۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ گزشتہ بیان کے خلاف کئی دلائل ہیں۔ مثلاً۔

اَلْمَيِّتُ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ الْحَيِّ عَلَيْهِ[2]	جب کوئی زندہ میت پر روتا ہے تو اس میت کو عذاب دیا جاتا ہے۔

اور یہ کہ:-

مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً اَوْ سَيِّئَةً كَانَ لَهُ اَجْرُهَا وَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا۔[3]	جس شخص نے کوئی اچھی یا بری ریت ڈالی تو اچھی ریت کا اسے اجر ملتا رہتا ہے اور بری کا وبال اس پر پڑتا رہتا ہے۔

اور یہ کہ:-

اَلرَّجُلُ اِذَا مَاتَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ اِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ۔[4]	آدمی جب مر جاتا ہے تو اس کا عمل کٹ جاتا ہے مگر تین امور سے (جاری رہتا ہے)۔

---

[1] عنقریب "دلائل" میں اس پر بڑی وسیع اور جامع بحث آرہی ہے اور مؤلف کا قول الا مور المعارضہ (پیش آنے والے امور) یعنی دس مشہور امور: اضمار، حقیقت، مجاز وغیرہ ہیں۔ اور اس بحث میں تطبیق اور موازنہ کے لئے دقت نظر کی ضرورت ہے، جو اپنے مقام پر آئے گی۔

[2] اسے تمیر میں ابو داؤد کے علاوہ چھیوں سے نکالا۔

[3] ...

[4] اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاثة۔ | جب انسان مر جاتا ہے تو اس کا عمل منقطع ہو جاتا ہے مگر تین امور سے۔

اسے تمیر میں بخاری کے سوا پانچوں سے نکالا

اور یہ کہ:

مَا مِنْ نَفْسٍ تُقْتَلُ ظُلْمًا اِلَّا كَانَ عَلَى ابْنِ اٰدَمَ الْاَوَّلِ كِفْلٌ مِنْهَا۔

کوئی بھی شخص جو ناحق مارا جائے تو اس کے گناہ کا ایک حصہ آدم اول کے بیٹے (قابیل) پر ہوتا ہے۔

اور قرآن میں ہے۔

وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِاِيْمَانٍ اَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ۔ (۵۲/۲۱)

اور جو لوگ ایمان لائے اور ان کی اولاد نے ایمان کے ساتھ ان کی اتباع کی کہ ہم ان کی اولاد کو ان (کے آباء) سے ملا دیں گے۔

اس آیت کی تفسیر یوں کی گئی ہے کہ بیٹوں کو ان کے آباء کی منازل تک اٹھایا جائے گا اگرچہ ان کے اعمال وہاں تک نہ پہنچتے ہوں - اور حدیث میں ہے: "میرا باپ بہت بوڑھا ہے اور اللہ کے فریضہ نے اسے پا لیا ہے (یعنی اس پر حج فرض ہو چکا ہے) اور وہ اپنی سواری پر تھام بھی نہیں رہ سکتا۔ تو کیا میں اس کی طرف سے حج کر لوں؟ آپ نے فرمایا" ہاں"۔ [۱]

اور ایک روایت میں ہے: "بھلا دیکھو تو: اگر تمہارے باپ پر قرضہ ہوتا اور تو اسے چکا دیتی تو کیا یہ اسے کفایت کرتا؟ اس عورت نے کہا: "ہاں" آپ نے فرمایا "تو اللہ کا قرضہ اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اسے چکایا جائے"۔ [۲]

---

[۱] تیسیر میں جہینوں سے ان الفاظ سے روایت کیا ہے: ان فریضۃ اللہ علی عبادہ فی الحج الخ

[۲] حج کی بابت اس روایت کو صرف نسائی نے ذکر کیا ہے۔ دیکھئے نسائی ج ۲ ص ۵ اور نیل الاوطار ج ۵ ص ۱۱۔ حافظ ابن حجر التلخیص الجبیر میں لکھتے ہیں کہ:

اس حدیث "کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: فَدَيْنُ اللّٰهِ اَحَقُّ بِالْقَضَاءِ" کی صحت پر سب کا اتفاق ہے۔ اور یہ حضرت ابن عباس سے یوں مروی ہے کہ: ایک عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر کہنے لگی "اے اللہ کے رسول! میری ماں مر گئی ہے اور ایک ماہ کے روزے اس کے ذمہ تھے۔ الحدیث۔ اس حدیث کے کئی طرق ہیں اور الفاظ میں اختلاف ہے اور ایک روایت میں ہے کہ: ایک آدمی آکر کہنے لگا: میری بہن نے حج کرنے کی نذر مانی تھی اور نسائی کی روایت ہے کہ: میرا باپ مر گیا اور حج نہ کر سکا۔ اور عنقریب روزہ کے بیان میں بھی اس کا ذکر کر رہا ہے (مجموع ج ۵ ص ۱۱۵)

نیز یہ حدیث کہ: "جو شخص مر جائے اور روزہ اس کے ذمہ ہو تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے"۔[1]

نیز کسی نے آپؐ سے پوچھا: "میری ماں مر گئی ہے۔ اس نے نذر مانی تھی جسے وہ پورا نہ کر سکی" آپ نے فرمایا: "اب اس کی طرف سے تو اُسے پورا کر"۔[2]

اور علماء اور بڑے لوگوں نے ان احادیث کے مقتضی کے مطابق ہی بات کی ہے۔ اور ان میں ایک جماعت اس طرف نہیں گئی جو عمل کے ہبہ کے جائز سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ موہوب لہٗ (جس کو عمل ہبہ کیا جائے) کو اللہ کے ہاں اس کا فائدہ پہنچتا ہے۔ یہ سب باتیں اس پہلو پر دلالت کر رہی ہیں جو اس نوع میں مذکور نہیں ہوا۔ اور یہ بات واضح ہو گئی کہ مذکورہ کلیہ کی بابت جو کچھ گزر چکا ہے وہ عموم پر نہیں۔ للہذا صحیح نہ ہوا۔

دوسری بات یہ ہے۔ کہ ہمارے پاس ایک ایسا قاعدہ ہے جو ایسے قاعدہ کی طرف لوٹتا ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اور وہ دوسرے کی طرف سے صدقہ کا قاعدہ ہے، کیونکہ جب کوئی اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے لئے اس کا قصد کرتا ہے تو یہی بات صدقہ اور اس کے حکم کی تعمیل بن جاتی ہے، للہذا جب کوئی شخص کسی دوسرے کی طرف سے صدقہ کرتا ہے تو یہ صدقہ متصدق عنہ (جس کی طرف سے صدقہ کیا جا رہا ہے) کو کفایت کرتا اور اسے فائدہ دیتا ہے۔ بالخصوص جبکہ وہ مر چکا ہو۔ تو یہ ایک عبادت ہے جس میں نیابت حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کی تائید فرضی صدقہ یعنی زکوٰۃ کی ادائیگی سے ہو جاتی ہے۔ کیونکہ دوسرے کی طرف سے زکوٰۃ ادا کرنا جائز بھی ہے اور اس دوسرے سے کفایت بھی کر جاتا ہے۔ اور زکوٰۃ نماز ہی سے منسلک ہے۔[3]

تیسری بات یہ ہے کہ ہمارے پاس ایک اور قاعدہ بھی ہے جو متفق علیہ یا اس کے لگ بھگ[4] ہے اور وہ ہے قتل خطا کی صورت میں عاقلہ کا دیت کے بار کو اٹھانا۔ جس کا ماحصل یہ ہے کہ تلف تو زید کرے اور

---

[1] اسے شیخین اور ابوداؤد نے روایت کیا۔ (تیسیر)

[2] "میری ماں مر گئی اور اس نے نذر مانی تھی تو کیا میں اس کی طرف سے روزہ رکھوں"؟ آپ نے فرمایا: "بھلا اگر تیری ماں پر قرضہ ہوتا جسے تو چکا دیتی تو کیا یہ اس کی طرف سے ادا ہو جاتا"؟ وہ کہنے لگی: "ہاں" آپ نے فرمایا: "تو پھر اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھو"۔ اسے تیسیر میں پانچوں نے نکالا۔

[3] جملہ خطابیہ ہے جو اس اشکال کو مضبوط کرتا ہے تاکہ وہ ایسے امور میں بھی جاری ہو جن میں مالی امر کا شائبہ تک نہیں۔

[4] اس کے مخالف تھوڑے ہی لوگ ہیں۔ یہ اختلاف اعلام الموقعین میں ملاحظہ فرمائیے۔

اس کا تاوان عمر و بھرے۔ یہ نیابت نہیں تو اور کیا ہے؟ اور ایسے تعبدی امر میں ہے جس میں عقل کو دخل نہیں۔

علاوہ ازیں امام بھی قرأت اور بعض ارکان نماز مثلاً قیام کے سلسلہ میں مقتدی کی نیابت کرتا ہے۔ سجدہ سہو کے سلسلہ میں بھی امام مقتدی کی نیابت کرتا ہے اس لحاظ سے کہ اس کی طرف سے اُسے اٹھا رہا ہے۔

دوسرے کے لئے دُعا کرنے کا بھی یہی معاملہ ہے۔ کیونکہ اس کی حقیقت تو اللہ کے لئے خضوع اور اسکی طرف توجہ ہے اور دوسرا عبادت کے مقتضی سے فائدہ اُٹھا رہا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو پیدا کیا جو بالخصوص مومنوں کے لئے اور بالعموم اہل زمین کے لئے استغفار کرتے ہیں۔ اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے والدین کے لئے استغفار کرتے رہے تا آنکہ یہ آیت نازل ہوتی ہے۔

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ (۹/۱۱۲) نبیؐ کے لئے اور مومنوں کے لئے یہ لائق نہیں کہ وہ مشرکوں کے لئے استغفار کریں۔

اور آپؐ نے عبداللہ بن اُبی کے بارے میں فرمایا: میں تیرے لئے استغفار کرتا رہوں گا تا آنکہ اس سے منع کر دیا جاؤں"۔ حتیٰ کہ یہ آیت نازل ہوئی۔

اَسْتَغْفِرْ لَهُمْ اَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ[1] (۹/۸۰) آپ ان مشرکوں کے لئے دُعائے مغفرت کریں یا نہ کریں۔

---

[1] روح المعانی میں اس آیت کی تفسیر میں ہے کہ عبداللہ (یہ صحابی ہیں) بن عبداللہ بن ابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ آپؐ اس کے باپ (عبداللہ بن ابی) کے حق میں استغفار کریں۔ تو آپ نے دُعائے مغفرت کی تو یہ آیت نازل ہوئی۔

اِسْتَغْفِرْ لَهُمْ اَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ ..... (۹/۸۰) آپ مشرکوں کے لئے استغفار کریں یا نہ کریں۔ اگر آپ ان کیلئے (ستر بار بھی) استغفار کریں۔

تو آپ نے فرمایا کہ میں ستر سے زیادہ دفعہ بھی استغفار کروں گا تو یہ آیت اتری سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ اَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ (آپ ان کے لئے خواہ استغفار کریں نہ یا کریں برابر ہیں ...) مفسرین کہتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ اسی پر دارومدار ہے اور اس کے مقابل یہ ہے کہ یہ سب منافقوں کے لئے ہے انہوں نے عبداللہ بن ابی کی بابت آپ کا یہ قول کہ "میں تیرے لیے بخشش کرتا رہوں گا۔ تا آنکہ اس سے منع نہ کیا جاؤں" نقل نہیں کیا۔ انہوں نے صرف وہ بات ذکر کی ہے۔ جو ابوطالب کی وفات کے وقت ابوجہل کا کلام سننے سے تعلق رکھتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوطالب سے وہ کچھ نہ سنا جو آپ اس کی خیر خواہی کے لئے کہہ رہے تھے اور ابوطالب جاہلیت کے دین پر ہی اڑ گئے تو اس وقت یہ آیت نازل ہوئی ما کان للنبی والذین امنوا ان یستغفروا للمشرکین علامہ آلوسی نے اس کی نسبت بخاری، مسلم اور بہت سے ائمہ کی طرف کی ہے اور یہی صحیح ہے بخلاف اس کے جو بعض روایات میں ہے کہ یہ آیت آپکے والدین کے حق میں نازل ہوئی۔ اسی سے آپ کو معلوم ہو جائیگا کہ مؤلف کی کلام کے لئے پہلی آیت اور حدیث میں کیا دلیل ہے۔

نیز یہ آیت نازل ہوئی:۔

وَلَا تُصَلِّ عَلٰٓی اَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ اَبَدًا۔ ان مشرکوں کی کبھی بھی نماز جنازہ ادا نہ کیجئے۔

آپ کو مشرکین کے لئے دُعائے مغفرت سے منع کیا گیا تھا تاہم آپ زندہ مشرکوں کے لئے استغفار سے نہ رُکے۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اَللّٰھُمَّ اغْفِرْ لِقَوْمِیْ فَاِنَّھُمْ لَا یَعْلَمُوْنَ۔[1] اے اللہ میری قوم کو بخش دے کیونکہ وہ جانتے نہیں۔ اور غالباً دوسرے کے لئے دُعا کے بارے میں امت کے دین سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک ضرورت ہے۔

چوتھی بات یہ ہے کہ اگر بدنی اعمال عبادات[2] کی قسم سے نہ ہوں تو ان میں نیابت درست ہوتی ہے اسی طرح بعض بدنی عبادات میں بھی درست ہو سکتی ہے۔ اگرچہ یہ عبادات انسان پر واجب عین ہیں اور اسی طرح مالی عبادات بھی۔ ان میں سے پہلے غیر پر جہاد ہے کہ اس مکلف کے لئے کسی دوسرے کو نائب مقرر کرنا جائز ہے خواہ وہ مقرر کرنے سے نائب ہو یا بغیر مقرر کئے ہو جبکہ امام اس کی اجازت دے اور جہاد عبادت ہے۔ تو جب ایسے اعمال میں نیابت جائز ہے تو باقی اعمال مشروعہ میں بھی جائز ہونا چاہیئے کیونکہ یہ سب کام مشروع ہیں۔

پانچویں بات یہ ہے کہ اعمالِ تکلیفیہ کا انجام یہی ہے کہ ان کا بدلہ دیا جائے۔ اور کبھی انسان کو ایسے کام کا بھی بدلہ مل جاتا ہے جو اس نے کیا نہیں ہوتا۔ خواہ یہ بدلہ اچھا ہو یا برا ہو۔ اور یہ ایسی اصل ہے کہ مجموعی طور پر متفق علیہ ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔

ایک قسم وہ مصائب ہیں جو کسی کی جان، بیوی، اولاد یا عزت پر نازل ہوتے ہیں۔ اگر وہ کسی کے کسب[3] کے نتیجہ میں نازل ہوں تو اس شخص کی برائیاں ان سے دور کر دی جاتی ہیں۔ اور وہ اس کو

---

[1] مناوی نے اسے کنوز الحقائق میں بزار سے نکالا۔

[2] یہ محل نزاع نہیں لیکن مؤلف اسے اس لئے لایا ہے تاکہ اشکال کے میدان کو فراخ کرے۔ وہ یوں کہ اس کے مشروع ہونے کی وجہ سے اس میں نیابت جائز ہے تو پھر جو چیز بھی مشروع ہوگی اس میں نیابت جائز ہوگی۔ اور عادات بھی مشروع ہیں۔ یہ بھی مخفی نہ رہے کہ اس وجہ میں جو چیز اہم ہے وہ جہاد کے عبادت ہونے کی جہت سے متعلق ہے۔ رہی مجرد مشروعیت جسے وہ اس لئے لایا ہے کہ اسے قیاس کیلئے علت کی طرح بنا دے تو یہ کمزور دلیل ہے۔

[3] یعنی کسی دوسرے کا کسب۔ اور مؤلف کے بغیر اکتساب کا مطلب ہے کہ وہ محض اللہ کی طرف سے ہو۔

دوسرے کے اجر سے لیتا ہے اور دوسرا اس کا بارِ گناہ اُٹھاتا ہے۔ اگرچہ اس نے یہ کام نہ کیا ہو[1] چہ جائیکہ وہ اس کا دکھ پائے۔ جیسا کہ حضرت ابوہریرہ والی حدیث ہے۔ جو قیامت کے دِن مفلس کے بارے[2] میں ہے۔ اور اگر یہ بغیر کسب کے ہو تو وہ کفارے ہوں گے یا کفارے اور بدلے۔ اور جیسے اس شخص کے بارے میں آیا ہے جو کوئی درخت لگائے یا کھیتی بوئے جس سے انسان یا حیوان کھائے تو اس کے لئے اجر[3] ہے۔ اور اس شخص کے بارے میں جس نے اللہ کی راہ میں گھوڑا باندھا جس نے کسی چراگاہ یا باغ سے کھایا یا کسی نہر سے پانی پیا یا کوئی بلندی یا دو بلندیاں طے کیں جبکہ مالک کا یہ ارادہ نہ تھا کہ ایسا ہو تو یہ سب کچھ مالک کے لئے نیکیاں ہوں گی[4] اور باقی تمام امور کی بھی یہی صورت ہے جو اس معنی میں وارد ہیں۔

<u>دوسری قسم</u> وہ نیتیں ہیں جو اعمال تک نہیں پڑھتیں جیسا کہ آیا ہے۔ اگر کسی شخص کو عذر جہاد یا رات کے قیام سے روک دے تو یہ سب کچھ اس کے لئے لکھ دیا جاتا ہے[5]۔ باقی تمام اعمال کا بھی یہی حال ہے۔ حتیٰ کہ

---

[1] غالباً اصل میں یوں تھا وان لم یعلم بذلک (اگرچہ اسے اس کا علم نہ ہو) تاکہ اسے اپنے اس قول فضلا عن ان یجد المہ (چہ جائیکہ وہ اس کا دکھ پائے) سے ملادے۔

[2] حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "کیا تم جانتے ہو کہ مفلس کون ہوتا ہے، صحابہ کہنے لگے: ہم میں سے مفلس وہ ہے جس کے پاس نہ کوئی دام ہو نہ ساز و سامان۔ تو آپ نے فرمایا: میری امت سے مفلس وہ ہے جو قیامت کے دِن نماز، روزے اور زکوٰۃ سب کچھ لے کر آئے گا۔ اب ایک شخص آئے گا جسے اس نے گالی دی ہوگی کسی کو تہمت لگائی ہوگی کسی کا مال کھایا ہوگا کسی کا خون بہایا ہوگا اور کسی کو مارا ہوگا۔ پھر اس کی نیکیاں اس شخص کو بھی دے دی جائیں گی اور اس دوسرے تیسرے کو بھی۔ پھر اگر حقوق ادا کرنے سے پیشتر اس کی نیکیاں ختم ہو جائیں تو حقداروں کے گناہ اس پر ڈال دیئے جائیں گے پھر اسے جہنم میں پھینک دیا جائے گا! اسے مسلم، ترمذی کے علاوہ دوسروں نے بھی روایت کیا۔ (ترغیب)

[3] غالباً یہ روایت بالمعنیٰ ہے ورنہ جو کچھ پانچویں مسئلہ کی دوسری فصل میں گزر چکا ہے اسکا تقاضا یہ ہے کہ آپؐ کا قول ولم یرد ان یکون ذلک ہو۔ جو چلنے کے نصوص کی طرف راجع ہے، رہاں یہی بات تو اشکال کا محور ہے۔ کیونکہ اگر اس سے آپکا کسی بات کا قصد ہوتا تو اس میں ایسی کوئی بات نہ تھی جس پر یہاں اعتراض ہو سکتا [4] مالک، ابوداؤد اور نسائی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا" جس شخص پر بھی رات کی نماز کے وقت نیند غالب آجائے تو اس کیلئے اسکی نماز کا اجر لکھ دیا جاتا ہے اور اسکی نیند اس پر صدقہ ہے"۔ اور مسلم نے جابرؓ سے روایت کیا کہ آپ نے فرمایا: "مدینہ میں کچھ لوگ ایسے ہیں جو (جہاد میں) نہ تمہارے ساتھ چلے نہ کوئی وادی طے کی مگر وہ تمہارے ساتھ ہیں۔ انہیں مرض نے روک رکھا ہے"۔ اور بخاری نے تھوڑے سے لفظی اختلاف کے ساتھ اسے روایت کیا۔ اور مسلم کی ایک اور روایت وکیع سے ہے جس میں مذکور ہے کہ: وہ تمہیں اجر میں شریک بنا لیتے ہیں۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جو یہ تمنا رکھتا ہے کہ اگر اس کے پاس مال ہوتا تو وہ فلاں شخص جیسا عمل کرتا کہ "وہ دونوں اجر میں برابر ہیں۔ اور جو دوسری قسم کے لوگ ہیں تو وہ وبال میں بھی برابر ہیں"[1]۔ اور حدیث ہے۔

مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ[2] — جس نے نیکی کا ارادہ کیا مگر اس پر عمل نہیں کیا تو اس کے لئے ایک نیکی لکھی جاتی ہے۔

اور دوسری حدیث:

وَالْمُسْلِمَانِ يَلْتَقِيَانِ بِسَيْفَيْهِمَا — اور جو دو مسلمان اپنی تلواریں بے نیام کئے آپس میں ملتے ہیں

الحدیث[3]۔ اس کے علاوہ بھی ایسے دلائل ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ محض نیت کی بنا پر وہ مکلف شمار ہو جاتا ہے۔ جیسے کہ عامل کے لئے اجر اور وبال ہوتا ہے۔ تو جب وہ عامل کی طرح ہو گیا حالانکہ وہ عامل نہیں تھا، نہ ہی اس کی طرف سے کسی دوسرے نے عمل کیا، تو اس سے تو یہی[4] بہتر ہے کہ وہ اس عامل کی طرح ہو جس نے کسی دوسرے کو عمل پر نائب مقرر کر رکھا ہے۔

اعتراض کا جواب ان تمام باتوں میں بہت لمبے چوڑے غور و خوض کی ضرورت ہے۔ اگرچہ بعض علماء نے ان باتوں میں نیابت کی صحت کو تسلیم کیا ہے۔

— صدقہ کا معاملہ تو یہ ہے کہ اگر ہم دوسرے کی طرف سے صدقہ کے قاعدہ کو عبادت شمار کر بھی لیں تو

---

[1] اسے ترغیب میں ابن ماجہ سے نکالا۔ اور اس میں ایک دوسری روایت احمد اور ترمذی سے ان الفاظ سے ہے: "ان دونوں کا اجر بھی برابر اور وبال بھی برابر ہے۔"

[2] یہ ایک حدیث کا ٹکڑا ہے۔ جسے شیخین نے روایت کیا۔

[3] اذا التقى المسلمان بسيفيهما فقتل احدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار۔ — جب دو مسلمان اپنی تلواریں بے نیام کئے ایک دوسرے کو ملیں پھر ایک دوسرے کو قتل کرے تو قاتل اور مقتول دونوں جہنمی ہیں۔

صحابہؓ نے عرض کی اے اللہ کے رسول! قاتل کی بات تو سمجھ میں آتی ہے مقتول کیوں جہنم میں جائے گا؟ آپ نے فرمایا: اس لئے کہ وہ بھی اپنے ساتھی کو قتل کرنے پر حریص تھا۔" اسے جامع صغیر میں احمد، شیخین، ابو داؤد اور نسائی سے نکالا۔

[4] یعنی اس لئے کہ اس وقت نیت موجود ہوتی ہے اور کبھی نیت کرنے والا اسے فصل کے ساتھ حاصل کرتا ہے اگرچہ وہ کوئی دوسرا ہو اور یہ بات صاف ہے۔ جبکہ ہم مؤلف کے قول فاذا کان کالعامل الخ کو محض دوسری قسم کی طرف لوٹائیں۔ الا یہ کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ پہلی قسم والا کوئی کام کرتا ہے اور اس کا نتیجہ کچھ نہیں ہوتا اور نہ ہی مؤلف نے اس کی وجہ استدلال واضح کی ہے۔ ہاں جب ہم اسے دونوں قسموں کے لئے لوٹاتے ہیں تو کبھی پہلی قسم پر بھی اس کا نتیجہ ثابت رہتا ہے لیکن دوسری قسم کے اعمال کے لئے مؤلف کے بیان کا انداز پہلی قسم کو برقرار رکھنے کے لئے دلیل بن جاتا ہے۔

بھی یہ نیابت کے باب سے نہیں جبکہ ہماری بحث اس میں ہے کہ عبادی امور میں نیابت اس حیثیت سے ہو کہ عبادت میں تقرب الی اللہ اور اس کی طرف توجہ ہوتی ہے۔ اور دوسرے کی طرف سے صدقہ تو مالی تصرفات سے متعلق ہے لہٰذا یہ خارج از بحث ہے۔

رہا دُعا کا قاعدہ تو یہ واضح بات ہے کہ دُعا میں نیابت نہیں۔ کیونکہ وہ دوسرے کے لئے شفارش ہوتی ہے۔ لہٰذا وہ بھی اس باب سے نہیں۔

رہا بدنی اور مالی اعمال میں نیابت کا قاعدہ، تو یہ معقول مصالح پر مبنی ہے۔ اس کی حیثیت ایسی ہے جس میں نیت کی شرط نہیں ہوتی۔ بلکہ اگر منوب عنہ (جو نائب بنا رہا ہے) قربت کی نیت کرے جس کے لئے اس میں سبب موجود ہو تو اسے اس کا اجر ملے گا کیونکہ عبادت اس سے صادر ہو رہی ہے، نائب سے نہیں۔ اور محض تفرقہ پر نیابت ایک ایسا امر ہے جو مال نکالنے کے تقرب سے خارج ہے۔ اور جہاد اگرچہ ان اعمال سے ہے جو عبادات میں شمار ہوتے ہیں۔ اس صورت میں وہ حقیقتاً معقول المعنی ہوگا۔ جیسے باقی تمام فروض کفایہ ہیں جو دنیا کے لئے مصالح ہیں لیکن جہاد کرنے والے کو اخروی اجر صرف اسی صورت میں ملے گا جبکہ وہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور اعلائے کلمۃ اللہ کا قصد کرے۔ اور اگر دنیا کا قصد کرے گا تو یہی اس کا حصہ ہے۔ لہٰذا جہاد کی مصلحت برقرار رہتی ہے۔ جیسا کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا قاعدہ ہے۔ اور جہاد اسی کی ایک شاخ ہے کیونکہ بعض علماء نے جہاد میں عملی نیابت کو ناپسند کیا ہے اس لئے کہ اس میں مکلف متاع دنیوی کے لئے اپنے نفس کو بربادی کیلئے پیش کرتا ہوتا ہے۔ اور اگر ہم یہاں یہ فرض کرلیں کہ مالی سے تقرب کا قصد ہے تو اس لحاظ سے اس میں نیابت اصولی طور پر درست نہ ہوگی۔ لہٰذا یہ بھی ایسی اصل ہے جس میں کوئی اعتراض نہیں۔

اور مصائب نازلہ کی بات یہ ہے کہ عبادت گزاری میں وہ نیابت سے متعلق نہیں۔ اجر اور کفارہ تو اس مصیبت کے بدلے ہوتا ہے جو اسے پہنچتی ہے نہ کہ کسی خارجی امر کی وجہ سے۔ اور ظالم کی نیکیاں مظلوم کو دے دینا یا مظلوم کی برائیاں ظالم پر ڈال دینا تاوان کے باب سے ہے۔ گویا وہ معاوضات ہیں۔ کیونکہ اخروی بدلے تو اجر اور وبال کی صورت میں ہی ہوتے ہیں وہاں دینار و درہم تو نہ ہونگے۔ اور دُنیا میں اسکی قضا کا وقت گزر چکا۔

اور درخت لگانے یا کھیتی کا مسئلہ مالی مصائب سے متعلق ہے اور اس دانسان یا جانور سے احسان کے باب سے ہے اگر یہ بات اس کے مالک کی پسندیدگی کی بنا پر ہو۔

اور اعمال سے عاجز رہنے کا مسئلہ ان اعمال کی جزاء کی طرف لوٹتا ہے جو عامل سے بلا نیابت مختص ہیں۔ اور اگر اسکی نیت کی بنا پر اسے ایسا بدلہ ملتا ہے جیسے اس نے عمل کیا ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مہربانی

ہے معہذا اس دنیا میں احکام صرف ظاہر پر چلتے ہیں۔ اسی لئے اس شخص کے بارے میں جو فرضی عبادت سے عاجز ہے اور اسکی نیت یہ ہے کہ اگر وہ اسے کر سکتا تو ضرور کرتا، کہا جاتا ہے کہ اسے اسکے عمل کا اجر ملے گا۔ معہذا یہ بات اس سے اس قضا کو ساقط نہیں کرتی جو اس کے اور اللہ کے درمیان ہے اگر وہ عبادت ایسی ہے جسکی قضا لازم ہو۔ جیسا کہ اگر وہ یہ تمنا کرے[1] کہ کسی مسلمان کو قتل کرے یا چوری کرے یا کوئی برائی کرے مگر وہ اس پر قادر نہ ہو تو اسکے لئے اس عمل کا وبال ہوگا۔ لیکن دنیا میں وہ ایسا شمار نہ ہوگا جیسا کہ اس نے اس پر عمل کر لیا حتیٰ کہ اسکا وبال اس پر ایسے ہی واجب ہوگا جیسے حقیقی فاعل پر واجب ہوگا۔ گویا کسی چیز میں نیابت نہیں۔ اور اگر نیابت فرض کر لی جائے تو نائب تو وہی مکتسب ہے جس کے عمل کا وبال بھی اسی پر ہوگا اور اس کا اجر بھی اسی کو ملے گا۔ گویا یہ ایسے قواعد ہیں جنہیں جتنا ڈھایا جائے اتنا ہی وہ جڑ پکڑتے ہیں۔

اب ہم سوال کے ابتدائی حصہ کی طرف آتے ہیں کیونکہ جس نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے اسکا وہی سہارا ہے۔ زندہ کے رونے سے میت پر عذاب ہونے والی حدیث سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ اسے اہل عرب کی عادت پر محمول کیا جائے کہ جب کسی مریض کو اپنی موت کا گمان ہونے لگتا تو وہ اہل خانہ کو میت پر رونے کی ترغیب دیتا تھا۔ رہی مَنْ سَنَّ سُنَّةً والی حدیث، اور ابن آدم الاول والی حدیث اور تین صورتوں کے علاوہ انقطاع عمل والی حدیث اور اس سے ملتی جلتی روایات، تو ان میں بدلہ اجر پانے والے یا وبال اٹھانے والے کے عمل کی طرف لوٹتا ہے۔ کیونکہ ایسے اعمال میں وہی پہلا شخص ہی اولاً سبب بنتا ہے۔ گویا مسببات سبب کی راہ پر ہی چلتے ہیں۔ لہٰذا بدلہ کا کچھ حصہ اس ابتداء کرنے والے شخص کی طرف راجع ہوتا ہے جو اسکے اپنے عمل کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ دوسرے متسبب (اس سبب کو اختیار کرنے والے) کے عمل کی وجہ سے۔ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد اسی مفہوم کی طرف لوٹتا ہے۔

وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ۔ (۵۲/۲۵) اور جو لوگ ایمان لائے اور ان کی اولاد ان کے پیچھے چلی۔

کیونکہ مکلف کی اولاد بھی اس کا کسب ہے لہٰذا اگر وہ کوئی نیکی کا کام کرے گا تو گویا اس کی نسبت اس کے باپ کی طرف ہوئی۔ اسی لحاظ سے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد؛

مَآ اَغْنٰى عَنْهُ مَالُهٗ وَمَا كَسَبَ۔ (۱۱۱/۲) اسکو نہ اس کے مال نے کچھ فائدہ دیا اور نہ اس کمائی نے۔

کی یہ تفسیر کی گئی ہے کہ لڑکا بھی اس کا کسب ہے، لہٰذا کچھ تعجب نہیں کہ وہ باپ کے مقام کی طرف لوٹے اور اس سے اس کی آنکھ ٹھنڈی کرے[2] جیسا کہ باقی تمام اعمال صالحہ سے اسکی آنکھ ٹھنڈی ہوتی ہے اللہ تعالیٰ کے درج ذیل قول کا یہی مطلب ہے۔

وَمَآ اَلَتْنٰهُمْ مِّنْ عَمَلِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ (۵۲/۲۱) اور ہم نے ان کے عمل میں سے کچھ کمی نہیں کی۔

---

[1] یعنی مضبوط ارادہ کرے لیکن اسکی غرض اس کے ارادہ سے خارج امر سے وابستہ ہے۔

[2] لیکن اس میں اور اس آیت وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى (۵۳/۳۹) انسان کے لئے وہی کچھ ہے جو اس نے کوشش کی میں موافقت بنانا باقی رہ جاتا ہے۔ کیونکہ اولاد اس طرح اپنی کوشش سے کسی عالی مرتبہ پر فائز ہونے کی حقدار نہیں رہ سکتی وہ آباء کی کوشش سے ہی وہاں تک پہنچ سکتی ہے [3] یہ حدیث ج ۲ ص ۲۳۲ پر گزر چکی ہے۔

اشکال توصرف باقی احادیث سے وارد ہوتا ہے کیونکہ وہ نیابت پر رہنمائی کرنے والے قاعدہ کے معاوضہ میں نص کی طرح ہیں۔ اسی وجہ سے اس نص میں بھی اختلاف واقع ہوا ہے جو بالخصوص اس بارے میں قطعی ہے۔ اور یہ روزے اور حج سے متعلق ہے۔ رہا نذر کا مسئلہ تو وہ روزے ہی ہوتے ہیں للہذا نذر کا مسئلہ روزوں کی طرف لوٹے گا۔

اس کا جواب کئی امور سے دیا گیا ہے۔

پہلا یہ ہے کہ ان احادیث میں اضطراب ہے۔ بخاری اور مسلم نے ان کے اضطراب پر تنبیہ کی ہے جنہیں آپ الکمال میں ملاحظہ فرمالیجیے۔ ایسی احادیث اگر اصل قطعی سے نہ ٹکرائیں تو بھی ان سے احتجاج کمزور ہوتا ہے اور جب وہ ٹکرا بھی رہی ہوں تو کیا صورت ہوگی۔ علاوہ ازیں طحاوی اس حدیث مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَوْمٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ[1] (جو شخص مرجائے اور اس کے ذمہ روزہ ہو تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے) کے بارے میں کہتے ہیں۔ کہ یہ صرف حضرت عائشہ کے طریق سے ہی مروی ہے۔ حالانکہ آپ نے اس حدیث کو چھوڑ دیا تھا، اس پر عمل نہیں کیا اور اس کے خلاف فتویٰ دیا۔ اور اس حدیث کے بارے میں: ایک عورت مرگئی اور اس کے ذمہ نذر تھی، کہا کہ یہ صرف ابن عباس سے مروی ہے اور آپ نے اس کی مخالفت کی اور فتویٰ دیا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے روزہ نہیں رکھ سکتا۔

دوسری بات ان احادیث کے متعلق لوگوں کے مختلف اقوال ہیں۔ کچھ ایسے ہیں جنہوں نے ان میں صحیح روایات کو علی الاطلاق قبول کرلیا جیسے امام احمد بن حنبلؒ اور کچھ لوگوں نے بعض احادیث کو قبول کیا انہوں نے حج میں تو نیابت کو جائز قرار دیا لیکن روزوں میں نہیں۔ اور یہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے اور کچھ ایسے ہیں جوا سے مطلقاً ترک کر گئے۔ جیسے امام مالک بن انس۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ بعض لوگ ان میں صحیح احادیث کو بھی قبول نہیں کرتے۔ اور یہ اس بات پر دلیل ہے کہ سوچ و بچار کے لحاظ اس اس سے استدلال کمزور ہے۔ اور یہ اس بات پر دلیل ہے کہ وہ نماز کے بارے میں اس بات پر متفق ہیں جو ابن عربی نے بیان کی ہے اور اگر یہ نیابت حج کے بارے میں لازم ہوتی تو طواف کی دو رکعتوں کے مقام پر لازم ہوتی۔ کیونکہ یہ دونوں تبع ہیں اور تبع میں وہ کچھ جائز ہوتا ہے جو اس کے علاوہ نہیں ہوتا۔ جیسے اس درخت کی بیع جس کی پھل سے تابیر (پیوندکاری) کی گئی ہو۔ اور غلام کی اسی کے مال سے بیع۔ اور علماء قلبی اعمال میں نیابت کی ممانعت پر متفق ہیں۔

تیسری بات۔ بعض علماء نے ان احادیث کی یوں تاویل کی جو اس کے اعتبار کے مطلقاً ترک کو

[1] : یہ حدیث ج ۲ ص ۲۳۲ پر گزر چکی ہے۔

واجب بنا دے وہ کہتے ہیں کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی یہ سنت ہے کہ وہ کسی کو نیکی کا کام کرنے سے منع نہیں کرتے۔ ان علماء کی مراد یہ ہے کہ لوگوں نے انبیاء سے حج اور روزے کی قضاء کے متعلق سوال کیا تو انہوں نے ان کے سوال کا ایسے پہلو سے جواب دیا جس میں بھلائی ہو نہ اس لحاظ سے کہ وہ منوب عنہ کی طرف سے کفایت کرنے والا ہے۔ اور اس قائل (یعنی بعض علماء) نے یوں کہا ہے کہ کوئی شخص دوسرے کی طرف سے کچھ کام نہیں کر سکتا ہے اور اگر کوئی کرتا ہے تو وہ اس کی اپنی ذات کیلئے ہو جاتا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى۔ (۵۳/۳۹) انسان کے لیے وہی کچھ ہے جو اس نے خود کوشش کی۔

چوتھی بات: یہ بھی احتمال ہے کہ یہ احادیث ان لوگوں سے خاص ہوں جنہوں نے ان اعمال میں یہ سبب اختیار کیا۔ جیسے آپ نے جب اس شخص کو حکم دیا کہ وہ اس کی طرف سے حج کرے یا ایسی وصیت کی، یا اس کام میں اس کے لیے کوشش درکار تھی۔ حتیٰ کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى کے موافق ہو جائے اور یہ بعض علماء کا قول ہے۔

پانچویں بات: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهٗ (اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے) اس بات پر محمول ہے کہ روزے میں نیابت درست ہے۔ اور روزہ سے مجازاً روزے کا صدقہ مراد ہے کیونکہ کبھی تو قضاء مقتضیٰ (جس کی قضاء دی جا رہی ہے) کی مانند ہوتی ہے اور کبھی مکلف کی معذوری کی صورت میں اس کے قائم مقام کی مانند ہوتی ہے اور روزوں میں یہ قائم مقام کھانا کھلانا ہے اور حج میں وہ نفقہ (خرچ) ہے جو اس شخص کی طرف سے ہوگا جس کی طرف سے حج کیا جائے یا اس سے ملتی جلتی چیزوں میں بھی ایسی ہی صورت ہوتی ہے۔[1]

چھٹی بات: ایسی احادیث اپنی قلت کے باوجود ایسی اصل سے معارضہ کرتی ہیں جو شریعت سے ثابت یقینی ہے۔ یہ حدیثیں نہ لفظی تواتر کی حد کو پہنچتی ہیں اور نہ معنوی کی حد کو۔ لہٰذا ظن یقین کے مقابل نہیں ٹھہر سکتا جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ خبر واحد پر صرف اس وقت عمل کیا جائے گا جب کہ وہ کسی یقینی اصل سے معارض نہ ہو۔ اور یہ اصل امام مالک بن انس اور امام ابو حنیفہ کی ہے اور یہی وہ وجہ ہے جو اس بحث کا نکتہ ہے۔ اور یہی اس میں مقصود ہے اور اس کے سوا جو جواب ہیں وہ ان احادیث سے تمسک کے مقتضیٰ کو کمزور بناتے ہیں۔ اور یہ وضاحت ہو چکی ہے کہ اس اصل کا ماخذ خوب ہے۔ و باللہ التوفیق۔

---

[1] لیکن یہ تاویل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے بعید ہے۔

ارایت لو کان علی ابیک دین ـــ الیٰ ان قال ـــ فدین اللہ احق ان یقضیٰ۔

بھلا دیکھو۔ اگر تمہارے باپ پر قرضہ ہوتا تا آنکہ آپ نے فرمایا تو اللہ کا قرضہ زیادہ مستحق ہے کہ اسے چکایا جائے۔

فصل

اس موضوع سے متعلق ایک مسئلہ میں غور و فکر باقی ہے اور وہ ثواب ہبہ کرنے کا مسئلہ ہے جس میں اختلاف ہے۔ مانعین (منکرین) اس کی دو وجوہ پیش کرتے ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں ہبہ کسی مخصوص چیز کا ہی درست ہے اور وہ چیز مال ہے۔ رہا اعمال کے ثواب کا ہبہ تو یہ جائز نہیں۔ اور جب اس کے لئے کوئی دلیل ہی نہ ہو تو ایسا قول کیسے درست ہو سکتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شارع کی وضع کے لحاظ سے جزاء و سزا ایسے ہی ہیں۔ جیسے مسببات بالنسبت اپنے اسباب کی طرف ہیں۔ قرآن بھی کچھ بتلاتا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ يُدْخِلْهُ جَنّٰتٍ۔	یہ اللہ تعالیٰ کی حدیں ہیں۔ اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کریگا تو اللہ اسے باغوں میں داخل کریگا۔

پھر فرمایا:

وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا۔	اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اللہ کی حدود سے تجاوز کرے گا تو اللہ اسے آگ میں داخل کرے گا جس میں وہ ہمیشہ رہے گا۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

جَزَآءً بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ (۵۶/۲۴)	یہ اس چیز کا بدلہ ہے جو وہ عمل کرتے رہے۔
اُدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ۔ (۱۶/۳۲)	جو تم عمل کرتے رہے ہو اسکے بدل جنت میں داخل ہو جاؤ۔

اور ایسی بہت سی آیات ہیں اور یہ بھی متبوعات کی طرف بالنسبت توابع کی طرح ہیں۔ جیسا کہ بیع کے عقد کے ساتھ خرید کردہ چیز سے فائدہ اٹھانا مباح ہے اور عقد نکاح کے ساتھ شرمگاہ مباح ہے۔ اس میں مکلف کا کچھ اختیار نہیں۔ معہذا وہ عامل پر اللہ تعالیٰ کی محض مہربانی ہے۔ اور جب صورت حال یہ ہے تو جزاء و سزا کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں عامل کو نہ کچھ بچار ہوا اور نہ اختیار اس کے ہاتھ میں کچھ بھی نہیں اندریں صورت اس میں تصرف بھی درست نہ ہوگا۔ کیونکہ تصرف تو اختیاری ملکیت کے توابع سے ہے۔ جب کہ بدلہ میں یہ بات نہیں ہوتی۔ لہٰذا جس چیز میں عامل کی ملکیت نہیں اس میں تصرف درست نہیں جیسا کہ کسی دوسرے کے لیے بھی تصرف درست نہیں۔

اور جو لوگ ثواب ہبہ کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں۔ وہ بھی دو وجوہ سے استدلال کرتے ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ شرع میں اس کے دلائل وہی دلائل ہیں جو اموال اور اس کے توابع میں ہبہ کے جواز پر ہیں۔ وہ یا تو اس کے عموم یا اطلاق کے تحت داخل ہوں گے اور یا پھر بر قیاس سے۔ کیونکہ مال اور ثواب میں سے ہر ایک ما پا تولا عوض (بدلہ) ہے تو جیسے ایک میں (یعنی مال میں) جائز ہوگا ویسے دوسرے میں بھی (یعنی ثواب میں) جائز ہوگا۔ اور دوسرے کی طرف سے صدقہ کے بارے میں یہ پہلے گزر چکا ہے کہ وہ ثواب کا ہبہ[1] ہے۔ دوسری کوئی بات اس میں درست نہیں۔ پھر جب یہ صورت ہو تو دلیل کا پایا جانا درست ہوا اور اس کی ممانعت کی کوئی وجہ باقی نہ رہی۔

دوسری وجہ اعمال کا جزا کے ساتھ یوں ہونا ہے جیسے مسببات اسباب کے ساتھ ہیں اور توابع متبوعات کے ساتھ۔ جو اس عامل کے لئے ملکیت کی صحت کا تقاضا کرتے ہیں جیسا کہ دیوی امور میں یہ درست ہوتی ہے اور جب ملکیت ثابت ہو جائے تو ہبہ میں تصرف درست ہوگا۔

ایک شبہ: یہ نہ کہا جائے کہ ثواب کی ملکیت نہیں ہوتی۔ جیسے کہ مال کی ملکیت ہوتی ہے کیونکہ وہ تو صرف اخروی زندگی میں ہی ہوتا ہے اور وہ وہاں کی نعمتوں کا حصول ہے اور اس وقت تو اس سے کوئی چیز ملک نہیں ہوتی یا پھر یہاں بھی اس کا کچھ حصہ ملک ہوتا ہے۔ جس حد تک کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کا اقتضاء ہے:۔

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى	مرد ہو یا عورت یا کوئی اچھے عمل کرے اور وہ
وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً	مومن ہو تو ہم اسے پاکیزہ زندگی سے زندہ
طَيِّبَةً (۱۶/۹۷)	رکھیں گے۔

تو یہ آخرت میں جزا کے معنوں[2] میں ہے یعنی اسے دنیا میں ایسی پاکیزہ زندگی ملے گی جس میں کوئی تکرار اثر انداز نہ ہو۔ جیسا کہ آخرت میں بھی دائمی نعمتیں حاصل ہوں گی۔ تو ایسی کوئی بات نہیں جو اسے اب مالک بنائے تاکہ اس کا ہبہ درست ہو سکے۔ تو یہ صرف اموال ہی ہیں جن کا اس وقت قبضہ اور ملکیت ہو سکتی ہے۔

جواب: تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ جزاء فی نفسہ ملکیت نہیں ہوتی تاہم گمان اغلب یہی ہے کہ وہ اللہ کے ہاں لکھی جاتی ہے اور مالک بنانے سے اس کی ملکیت برقرار ہو جاتی ہے اگرچہ وہ اس وقت کام نہیں آتی۔ اور ملکیت ہونے سے قبضہ لازم نہیں۔ اور جب مال میں ایسی بات درست ہے اور اس میں ہبہ وغیرہ سے تصرف درست ہے تو ہمارا زیر بحث مسئلہ

---

[1] یہاں گزر چکا ہے؟ جو کچھ پہلے گزر چکا ہے وہ تو مالی تصرف کے باب سے ہے۔ گویا اس نے مال اسے دے دیا جس پر وہ صدقہ کر رہا ہے اور صرف اس کام میں اس نے اس کی طرف سے نیابت کی ہے گویا اسے اس نے مال کا مالک بنا دیا۔ اور ثواب تو دوسری چیز ہے۔

[2] یعنی اس کے باب سے اور اس سے ملتی جلتی۔

بھی درست ہوگیا۔ پھر کبھی قائل یوں کہتا ہے کہ میں نے فلاں سے جو ورثہ پایا ہے اسے فلاں کو ہبہ کر دیا۔ نیز کہتا ہے کہ اگر میرا وکیل میرے لئے غلام خریدے تو وہ آزاد ہے یا میرے بھائی کے لئے ہبہ ہے اور اسی سے دوسرے ملتے جلتے امور ہیں۔ اگرچہ اس سے اس کے قبضے سے کچھ بھی حاصل نہ ہوا ہو۔ اور جیسے وکیل کا اس کام میں تصرف درست ہے جس میں اسے وکیل بنایا گیا ہے خواہ اسے مؤکل نہ جانتا ہو چہ جائیکہ وہ اسے وکیل کے ہاتھ سے قبضہ ہی لے لے۔ اسی طرح اس کام میں بھی تصرف درست ہے جو اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے اور اللہ تو ہر چیز پر وکیل ہے۔ ان تصریحات سے ثواب کے ہبہ کے بارے میں دونوں نظریات کا مغز کھل کر سامنے آ گیا۔ اور اللہ ہی راہِ ثواب کی توفیق دینے والا ہے۔

آٹھواں مسئلہ

اعمال[1] میں شارع کے مقصود میں سے ایک یہ بھی ہے کہ مکلف اس پر ہمیشگی کرے اور اس پر دلیل واضح ہے جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

اِلَّا الْمُصَلِّیْنَ الَّذِیْنَ هُمْ عَلٰی صَلَاتِهِمْ دَآئِمُوْنَ۔ (۷۰/۲۲) مگر وہ نمازی جو اپنی نماز پر ہمیشگی اختیار کرتے ہیں۔

نیز فرمایا: یُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوةَ (نماز قائم کرتے ہیں) اور اقامت صلوٰۃ کا معنی اس پر ہمیشگی کرنا ہے۔ جہاں بھی نماز کی نسبت اقامت کی طرف ہے تو اس کی یہی تفسیر کی گئی ہے۔ اور یہ سب کچھ مدح کے موقع پر آیا ہے۔ جو شارع کے اس طرف قصد کی دلیل ہے اور بہت سے مقامات پر اس کا صریح حکم آیا ہے جیسے ارشاد باری ہے:

وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ (۲/۴۳) اور نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو۔

اور حدیث میں ہے:

اَحَبُّ الْعَمَلِ اِلَی اللّٰهِ مَادَاوَمَ عَلَیْهِ صَاحِبُهٗ وَاِنْ قَلَّ[2] اللہ کے ہاں سب سے محبوب عمل وہ ہے جس پر عامل ہمیشگی کرے اگرچہ وہ تھوڑا ہو۔

نیز آپؐ نے فرمایا:

خُذُوْا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِیْقُوْنَ فَاِنَّ اللّٰهَ لَنْ یَّمِلَّ حَتّٰی تَمَلُّوْا۔ اتنا ہی عمل کرو جتنی تم طاقت رکھتے ہو کیونکہ اللہ (اجر دینے سے) سیر نہیں ہوتا تم ہی (عمل کرتے کرتے) سیر ہو جاؤ گے۔

---

[1] یعنی ایسی عبادات کے اعمال جن کے اسباب بار بار پیدا ہوتے ہیں۔ اگر اس سال نصاب حاصل ہونے سے زکوٰۃ واجب ہوئی لیکن اس کے بعد سال کے کسی حصہ میں نصاب حاصل نہ رہا تو زکوٰۃ نہ ہوگی اسی طرح زکوٰۃ کے علاوہ دوسری عبادات کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اسباب مذکورہ عبادات میں ظاہر ہیں۔

[2] اسے تیسیر نے چھیوں سے ان الفاظ سے روایت کیا:

احب الاعمال الی اللہ تعالیٰ ما دام وان قل اللہ کے ہاں پسندیدہ عمل وہ ہے جو ہمیشہ ہو اگرچہ تھوڑا ہو۔

اور یہ ایک لمبی حدیث کا ٹکڑا ہے۔

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی عمل کرتے تو اسے قائم رکھتے۔ اور آپ کا عمل ہمیشہ ہوتا تھا۔ علاوہ ازیں شارع کا عبادات کے لئے وقت مقرر کرنے سے خواہ یہ عبادات فرائض ہوں یا سُنن یا مستحبات ہوں اور ان اوقات کے ظاہری اسباب معلوم ہوں یا وہ کسی دوسری چیز کے لئے اسباب ہوں یہ یقین حاصل ہوجاتا ہے کہ شارع کا قصد اعمال پر ہمیشگی کرنا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے تو ان لوگوں کے بارے میں جو راہب بن گئے تھے، فرمایا ہے:

فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا۔ (۵۷/۲۷) پھر جیسا اسے نبھاہنا چاہیئے تھا وہ نہ نبھا سکے۔

اور ان کا رعایت نہ رکھنا یہ تھا کہ انہوں نے اس طریقہ میں داخل ہونے کے بعد ہمیشگی کو ترک کر دیا تھا۔

فصل

یہیں سے وہ حکم اخذ کیا جا سکتا ہے جو اوراد کے اوقات کے بارے میں صوفیہ نے اپنے پر لازم کر لیا ہے۔ اور دوسروں کو علی الاطلاق ان اوقات کی محافظت کا حکم دیا ہے۔ لیکن انہوں نے ایسے امور پر ہمیشگی کی جن پر دوسروں نے نہیں کی۔ کیونکہ مکلّف جب کسی غیر واجب عمل میں داخل ہونے کا ارادہ کرتا ہے تو اس کا حق ہے کہ صرف ابتداءً اس میں داخل ہونے کی سہولت پر ہی نظر نہ رکھے تا آنکہ اس کے انجام پر بھی غور کر لے کہ آیا وہ عمر بھر اسے نبھاہ بھی سکے گا یا نہیں؟ کیونکہ مشقت مکلّف پر دو طریقوں سے داخل ہوتی ہے۔ ایک یہ کہ فی نفسہٖ تکلیف شدید ہو زیادہ ہو یا بوجھل ہو اور دوسرے یہ کہ تکلیف فی نفسہٖ تو خفیف ہو لیکن اس پر ہمیشگی اسے مشقت بنا دے۔

آپ کے لئے نماز کی مثال کافی ہے جو اپنی اصلیت کے لحاظ سے خفیف ہے لیکن جب ہمیشہ ادا کرنی پڑے تو بوجھل بن جاتی ہے، اور اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول شاہد ہے:

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخٰشِعِينَ۔ (۲/۴۵) اور صبر اور نماز سے مدد لیا کرو۔ بیشک نماز بہت گراں ہے، مگر عاجزی کرنے والوں پر (گراں نہیں)

گویا اللہ تعالیٰ نے نماز کو کبیرہ قرار دیا حتیٰ کہ اس کے ساتھ صبر کے حکم کو ملا دیا۔ لیکن ڈرنے والوں کو مستثنیٰ کر دیا کہ ان پر نماز بوجھل نہیں۔ کیونکہ ان کا وصف خوف بتلایا ہے جو ہانکنے والا ہوتا ہے اور امید ایسی چیز ہے جو تیزی پیدا کرتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں یہ باتیں شامل ہیں:

وَالَّذِیْنَ یَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُلٰقُوْا رَبِّهِمْ۔ (۲/۴۶) — وہ لوگ جو یقین رکھتے ہیں کہ وہ اپنے پروردگار سے ملنے والے ہیں۔

کیونکہ خوف اور امید مشکل کو آسان بنا دیتی ہیں۔ شیر سے ڈرنے والے کے لئے دوڑ کی تھکن آسان ہو جاتی ہے اور کسی مرغوب چیز کے امیدوار کے لئے لمبی مسافت کم ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے کسی فعل میں ہمیشگی کے ارادہ سے داخل ہونے کے لئے تکالیف شرعیہ کو توسط پر رکھا گیا ہے اور حرج کو ساقط کر دیا، اور سختی کرنے سے روک دیا ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

اِنَّ هٰذَا الدِّیْنَ مَتِیْنٌ فَاَوْغِلْ فِیْهِ بِرِفْقٍ وَلَا تُبَغِّضْ اِلٰی نَفْسِكَ عِبَادَةَ اللّٰهِ فَاِنَّ الْمُنْبَتَّ لَا اَرْضًا قَطَعَ وَلَا ظَهْرًا اَبْقٰی [۱] — یہ دین متین ہے اس میں نرمی اور آسانی سے داخل ہونا کہ تمہارے دل میں اللہ کی عبادت سے نفرت نہ پیدا ہو جائے۔ کیونکہ الگ ہو جانے والے نے نہ کوئی زمین طے کی اور نہ جانور پر رحم کھایا۔

نیز آپ نے فرمایا:

مَنْ یُّشَادَّ هٰذَا الدِّیْنَ یَغْلِبْهُ۔ [۲] — جس نے اس دین کو سخت بنایا تو وہ اس پر غالب آ جائے گا۔

اور یہ سختی دوام کو بھی مشتمل ہے۔ جیسا کہ فی نفسہ اعمال کی سختی کو مشتمل ہے۔ اور اس مفہوم میں بہت دلائل ہیں۔

نواں مسئلہ

شریعت مکلفین کے مطابق کلیہ عامہ ہے جس کا معنی یہ ہے کہ شریعت اپنے احکام طلبیہ [۳] میں سے

---

[۳] یہ اصل اباحت پر غلبہ پیدا کرنا ہے۔ ورنہ یہ بھی ایسا ہی شرعی حکم ہے جس میں کوئی اختصاص نہیں۔ اب جو احکام طلبیہ کے مقابل ہیں ان میں کلام باقی رہ جاتا ہے اور وہ وضعی احکام ہیں۔ اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ شارع نے ان سے بچے رہنے کا قصد کیا ہے اگر نماز ظہر کے وجوب میں زوال کا وقت سبب ہے تو یہ عام ہے جس سے کسی مکلف کو مختص نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ تکلیف کی شرط موجود ہے۔ شریعت کے باقی احکام میں بھی ایسا ہی کہا جائے گا۔ "خطاب الوضع" کا پہلا مسئلہ ملاحظہ فرمائیے۔

کسی حکم کے خطاب میں کسی ایک کو چھوڑ کر دوسرے کو خاص نہیں کرتی، نہ ہی اپنے احکام کے تحت داخل ہونے سے کسی مکلف کو گھبراہٹ میں ڈالتی ہے۔ اور اس پر دلیل کئی امور ہیں جو واضح ہیں۔

ان میں سے ایک تو تائیدی نصوص ہیں۔ جیسے ارشاد باری ہے:

وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّنَذِيْرًا ۔[1] (۳۴/۲۸)
اور ہم نے آپ کو تمام لوگوں کے لئے خوشخبری دینے والا اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا ہے۔

نیز فرمایا:

قُلْ يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنِّىْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا ۔ (۷/۱۵۸)
آپ کہہ دیجئے: لوگو! میں تم سب کی طرف اللہ کا رسول (بنا کر بھیجا گیا) ہوں۔

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

بُعِثْتُ اِلَى الْاَحْمَرِ وَالْاَسْوَدِ ۔[2]
میں ہر گورے اور کالے کی طرف مبعوث ہوا ہوں۔

ایسی ہی اور نصوص بھی ہیں کہ آپؐ کی بعثت عامہ تھی، خاصہ نہیں تھی۔ اور اگر تکلیف میں بعض لوگوں کو[3] چھوڑ کر بعض کو خاص کر دیا جاتا تو آپ تمام لوگوں کے لئے مرسل نہ رہتے۔ اگر اس خاص حکم کی کسی کو تکلیف

---

[1] کیونکہ اس آیت کا مشہور معنی یہ ہے کہ: "اور نہیں بھیجا ہم نے آپ کو اس شریعت کے ساتھ مگر تمام لوگوں کے لئے" گویا شریعت ایسی چیز ہے جس کی سب لوگوں کے لئے تبلیغ کا حکم دیا گیا ہے اور ایک آیت میں ہے:

يٰٓاَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ ۔ (۵/۶۷) اے رسول! جو کچھ آپ کی طرف نازل کیا گیا ہے اسے پہنچا دیجیے۔

یہ تمام شریعت کی تبلیغ کے وجوب پر دلالت ہے۔ ان دونوں میں تطبیق اس مسئلہ میں مطلوب کا تقاضا کرتی ہے۔ رہیں آیات تو انہیں اللہ نے ایک ہی بنا دیا۔ تو اکثر مطلوب کے لئے اس کے افادہ میں توقف کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس میں ایسا کوئی مانع نہیں کہ آپ مرسل تو سب لوگوں کے لئے ہوں لیکن مرسل بہ چیز (شریعت) کو مختلف قسموں میں بانٹ دیا گیا ہو کہ اس کا کچھ حصہ صرف بعض لوگوں کے لئے ہو۔ اس طرح تو تمام مرسل بہ چیز (شریعت) کی تمام لوگوں کے لئے تبلیغ کے وجوب میں رکاوٹ پیش آتی ہے۔ ان دونوں آیتوں سے جو کچھ اخذ کیا جا سکتا ہے وہی ہے جیسا کہ ہم نے اسکی طرف اشارہ کر دیا ہے غور فرمائیے اور کبھی کہا جاتا ہے: معمول کا حذف عموم کی اجازت دیتا ہے اور معمول ہمارا قول بہذہ الشریعۃ ہے۔ گویا ان آیات میں سے ہر ایک یہاں مطلوب کا فائدہ دے رہی ہے۔

[2] اعطيت خمسا لم يعطهن احد من الانبياء قبلي كان كل نبي يبعث لامته خاصة وبعثت الى الاحمر والاسود
مجھے پانچ چیزیں دی گئی ہیں جو مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دی گئیں ہر نبی خاص اپنی امت کیلئے بھیجا گیا اور میں گورے اور کالے سب کی طرف بھیجا گیا۔
اسے شیخین اور نسائی نے نکالا۔

[3] یعنی جس سے دوسروں کو خطاب نہیں کیا گیا۔ رہی اس کی تعبیر تو اس سے کچھ سروکار نہیں۔

نہ دی جاتی تو اسے وہ حکم نہ پہنچایا جاتا۔ لہٰذا اس خاص حکم میں آپ تمام لوگوں کی طرف مرسَل[1] نہ رہتے۔ اور یہ باطل ہے۔ اور جو چیز اس طرف لے جائے وہ بھی ایسی ہی ہے۔ بخلاف بچوں، دیوانوں اور ایسے لوگوں کے جو مکلف نہیں۔ لہٰذا مطلقاً انہیں یہ احکام نہیں پہنچائے گئے اور نہ ہی وہ قرآن میں مذکور الناس کے تحت داخل ہیں۔ لہٰذا اس میں کوئی اعتراض نہیں۔ اور جو کچھ ضمنی خطاب سے منسوب احکام میں سے ایسے لوگوں کے افعال سے متعلق ہے تو ظاہر ہے کہ اس میں حکم موجود[2] ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ احکام بندوں کے مصالح کے لئے بنائے گئے ہیں۔ گویا بندے ان مصالح میں سے بالنسبت جس بات کے وہ مقتضی ہوں آئینہ[3] ہوتے ہیں۔ اگر شریعت خصوص پر بنائی جاتی تو وہ علی الاطلاق بندوں کے مصالح کے لئے بنائی ہوئی نہ رہتی بلکہ وہ ایسی ہی ہوتی جیسے اور جس حد تک اس کے مقام پر پہلے گزر چکا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ شرعی احکام عموم پر ہیں خصوص پر نہیں۔ ان میں صرف استثنیٰ وہی ہے۔ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خاص تھا۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَامْرَاَةً مُّؤْمِنَةً اِنْ وَّهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ — الی قوله — خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ۔ (۳۳/۵۰)	اور کوئی مومن عورت اگر اپنے تئیں پیغمبر کو بخش دے — یا — یہ صرف آپ کے لئے ہے دوسرے مومنوں کے لئے نہیں۔

ہو یا اس کے علاوہ دوسرے حیلوں بہانوں سے۔ اس لئے کہ کوئی بھی خصوصی حکم اپنے پہلے سبب کے ساتھ مخصوص نہیں رہتا۔ اور بیشک اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

فلما قضیٰ زید منها وطرًا زوجنكها لكي لا يكون على المومنين حرج۔ (۳۳/۳۷)	پھر جب زید نے اس سے حاجت پوری کر لی (اور طلاق دیدی) تو ہم نے تجھ سے اس کا نکاح کر دیا تاکہ مومنوں پر تنگی نہ رہے۔

---

[1] غور کرنے سے ہم دیکھتے ہیں کہ یہ چیز متعلق عموم کی دلیل میں داخل ہو جاتی ہے اور وہ وہی ہے جس کی طرف ہم نے اپنے قول بهذه الشريعة میں اشارہ کر دیا ہے۔ تو اس کی دلیل اس پر موقوف ہے۔ کیونکہ محض تمام لوگوں کی طرف مرسل ہونا ہی کافی نہیں۔ جب تک کہ اس عموم کا بھی لحاظ نہ رکھا جائے جو مرسل بہ چیز (شریعت) میں ہے۔

[2] یعنی اس میں جو احکام طلبیہ ہیں وہ ان کے ولیوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

[3] یعنی جو مصالح برابری کی سطح پر ان کی طبائع میں داخل ہوتے ہیں۔ کیونکہ نوع انسانی کی مہر سے جو چھاپ لگائی جاتی ہے وہ ان کی حاجات ضروریات اور ان کے تکملوں میں متحد ہوتی ہے۔

نیز فرمایا:

تُرْجِیْ مَنْ تَشَآءُ مِنْهُنَّ - (۵۱/۳۳) جس بیوی کو چاہو علیحدہ رکھو۔

اور ایسی ہی دوسری باتیں ہیں جن میں دلیل سے اختصاص ثابت ہے۔ اور اس میں وہ چیزیں بھی آ جاتی ہیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ سے خاص کر دیں۔ جیسے حضرت خزیمہؓ کی شہادت [1] کیونکہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہے۔ یا کوئی دوسری بات جو آپ کی طرف راجع ہو جیسے حضرت ابو بردہؓ بن نیار کا لیلے کی قربانی کرنے کا اختصاص۔ آپ نے اپنے اس ارشاد سے اسے خاص کر دیا۔

وَلَنْ تَجْزِیَ عَنْ اَحَدٍ بَعْدَكَ [2] تیرے بعد کسی دوسرے کے لئے یہ جائز نہ ہوگا۔

لہٰذا ان باتوں میں کچھ تامل نہیں کیونکہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہیں اور اس لئے بھی کہ ایسے اختصاص پر اپنے اپنے مقامات پر [3] نص واقع ہے۔ جن سے یہ بات سمجھی جا سکتی ہے کہ احکام شرعیہ اختصاص کے قانون سے خارج ہیں۔

تیسری بات، علمائے متقدمین کا اجماع ہے جس میں صحابہ، تابعین اور ان کے بعد والے شامل ہیں۔ اسی لیے انہوں نے ان مثالوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کو سب لوگوں کے لیے حجت بنایا، اور جو احکام ان معینہ فیصلوں سے متعلق ہیں ان کی توجیہ بیان کرتے ہوئے بتلایا کہ یہ قانون عامہ نہیں ہے کہ عموم پر جاری ہو۔ خواہ یہ قیاس سے ہو یا ایسی نوع کی تردید سے جس میں قانون عموم معنوی پر جاری

---

[1] اس میں جو حکمت ہے اس سے واقف ہونے کے لئے اعلام الموقعین ملاحظہ فرمائیے۔

[2] اسے تیسیر میں پانچوں سے نکالا۔

[3] یہ ایک آیت اور دو حدیثیں ہیں۔ اور تخصیص پر نص فی نفسہٖ اس بات پر دلیل ہے کہ شریعت کے باقی تمام احکام — جن میں تخصیص پر نص نہیں — عام ہیں۔

[4] کیونکہ جب انہوں نے ایک اعرابی سے بیع کے واقعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے گواہی دی۔ اور انکے اعتقاد کی بات ایمان کی شہادت میں تھی کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس بات میں تصدیق کی تھی جسے وہ آپ کے رب کی طرف تبلیغ کر رہے تھے۔ لہٰذا ان چھوٹے چھوٹے معاملات میں تو آپ کو بدرجہ اولیٰ سچا سمجھنا چاہیے۔ گویا حضرت خزیمہؓ کا اس واقعہ میں اختصاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس اختصاص کی طرف راجع ہے کہ آپ نے اس عقد بیع میں صرف ایک شہادت کو قبول کیا اور اسے درست قرار دیا۔ اس سلسلہ میں اعلام الموقعین دیکھئے۔ وہ کہتے ہیں کہ حضرت خزیمہ کو اس حکمت سے مطلع کر دیا گیا تھا پیشتر اس کے کہ دوسرے موجود صحابہ اسے سمجھیں۔

گویا اللہ نے اس حکم کو ایک مخصوص فرد میں برقرار کیا تاکہ وہ لوگوں میں عام ہو جائے[1] ۔ اور اجماع کی صحت قائم کی تاکہ جو شخص احکام شرعیہ کی جستجو کرنا چاہتا ہو اسے مزید کسی بات کی ضرورت نہ رہے ۔

چوتھی بات ، اگر بعض احکام کا بعض لوگوں سے خطاب جائز ہوتا حتی کہ ان احکام سے بعض لوگوں کا نکلنا جائز ہو جاتا تو اسلام کے ارکان میں بھی یہ بات جائز ہوتی کہ جن لوگوں میں تکلیف کی شروط مکمل طور پر پائی جاتی ہیں ، ان میں بعض اس حکم سے خطاب نہ کئے جاتے ۔ اسی طرح ایمان کے معاملہ میں بھی ہوتا جو سب سے اہم امر ہے ۔ اور یہ اجماعاً باطل ہے ۔ اور جو اس سے لازم آئے اس کی بھی یہی صورت ہے اس سے میری مراد ولایت[2] اور اس سے ملتی جلتی چیزیں نہیں جیسے قضاء ، امامت ، شہادت ، حوادث پیش آنے پر فتویٰ دینا ، عرافت ، نقابت ۔ کتابت اور مختلف علوم کی تعلیم وغیرہ ۔ کیونکہ ان چیزوں کے لئے یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ ایسی تکلیف کی شرط کیا ہے اور تکلیف کے لئے سب سے بڑی شرط تو مکلف بہ چیز پر قدرت ہے ۔ گویا جو شخص ان ذمہ داریوں کو قائم کرنے پر قادر ہے وہ ان کا علی الاطلاق والعموم مکلف ہوگا ۔ اور جو شخص ایسی قدرت نہیں رکھتا اس سے مطلقاً یہ تکلیف ساقط ہو جائے گی ۔ جیسے بچوں اور دیوانوں کو بالنسبت طہارت اور نماز کی تکلیف نہیں دی جا سکتی ۔ گویا تکلیف قدرت کے ہونے یا نہ ہونے کے پہلو سے عام ہے خاص نہیں ، دوسرے کسی پہلو سے نہیں ۔ کیونکہ مالا یطاق تکلیف ممنوع ہے اور یہی معاملہ ان تمام امور میں ہے جن کے متعلق گمان ہوتا ہے کہ یہ خطاب کسی

---

[1] مگر اس آیت میں اس بات پر نص ہے کہ یہ خاص شرعی حکم کے عام ہونے کے لیے بنیاد ہے ۔ گویا اس آیت کا صیغہ اگرچہ خاص ہے عام نہیں تاہم اس کے آخر میں وہ نص ہے جو عوام کو مفید ہے حتی کہ اس میں جو استفادہ کی حکمت ہے وہ حاصل ہو گئی اور اس کی خصوصیت کا وہم تک نہ رہا ۔

[2] یعنی میری اس سے یہ مراد نہیں کہ خطاب کی تخصیص سے جن باتوں کے متعلق وہم پیدا ہو وہ خارج ہیں ۔ جیسے ولایات الخ تو یہ بھی ایک قاعدہ میں داخل ہیں اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ شخص مکلف ہوتا ہے جس میں اس کی تکلیف کی شرائط پورے طور پر پائی جاتی ہوں اور تمام تکالیف کی یہی صورت ہے ۔ مثال کے طور پر زکوٰۃ کی تکلیف کا حکم عام ہے ۔ لیکن نصاب اور باقی شرائط پوری ہونے کے بعد ہوگا ۔ اسی طرح ولایات اور فرض کفایہ کا انحصار بھی شروط پر ہے ۔ ان معنوں میں اسے عام بھی کہا جا سکتا ہے ۔ اور اگر مؤلف یوں کہتا کہ ولا یخرج عن ذلک ماکان (اس سے وہ خارج نہیں جو ...) تو بات زیادہ واضح ہو جاتی ۔

خاص کے لیے ہے۔ جیسے کہ اعمال میں منہمک ہونے کے مراتبؓ اور دین پر احتیاط کے مراتب وغیرہ وغیرہ ہیں۔

فصل

یہ اصل بڑے بڑے فوائد پر مشتمل ہے۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ یہ اصل قیاس کے منکرین پر قیاس کے اثبات کے بارے میں بڑی قوت بہم پہنچاتی ہے۔ وہ یوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بعض لوگوں سے خاص خطاب اور حکم خاص ہوا اور ان میں کوئی ایسی عام دلیل بھی نہ تھی جو ان واقعات کی مثالوں کو عام بنا دے۔ یہ جانتے ہوئے یہ بات درست نہیں رہتی کہ شریعت عموم و اطلاق پر وضع ہوئی ہے الاّ یہ کہ اس سے اس واقع کا خصوص مراد نہ ہو۔ اور قضیہ میں کوئی ایسا لفظ نہ ہو جس سے مذکور کی غیر مذکور کے ساتھ الحاق کرنے میں نسبت کی جا سکے۔ تو شارعؑ نے ہمیں یہ ہدایت دی ہے کہ ہر واقعہ جو ہو چکا اسے اس کے معنی کے ساتھ ملانا ضروری ہے۔ اور یہی قیاس کا معنی ہے۔ اور اس کی تائید صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے عمل سے ہوتی ہے جن کا سینہ اسے قبول کرنے کے لیے کھل گیا۔ اور اگر اللہ نے چاہا تو شاید یہ بحث اس کے بعد "کتاب الادلہ" میں پوری تفصیل سے بیان ہوگی۔

اور ایک فائدہ یہ ہے کہ بہت سے لوگ، جو شریعت کے مقاصد کو پوری طرح سمجھ نہیں سکے یہ گمان کرتے ہیں کہ صوفیہ ایسی راہ پر چل نکلے ہیں جو جمہور کی راہ نہیں اور انہوں نے شریعت میں پھیلے ہوئے احکام کے علاوہ دوسرے احکام چن لیے ہیں۔ وہ ان امور پر صوفیوں کے اقوال و افعال سے دلیل پیش کرتے ہیں۔ جو بعض صوفیوں سے بیان کئے گئے ہیں کہ: کسی صوفی سے یہ پوچھا گیا کہ زکوٰۃ کتنی واجب ہے؟ تو وہ کہنے لگے "ہمارے مذہب کے مطابق تو سب کچھ اللہ کے لیے ہے اور تمہارے مذہب کے مطابق اتنی اور اتنی ہے" اسی وجہ سے لوگ ان کے بارے میں مختلف رائے رکھتے ہیں۔ کچھ لوگ جو اس ظاہر کی تصدیق کرتے ہیں وہ یہ صراحت کرتے ہیں کہ صوفیہ شریعت خاصہ سے مختص ہیں جو اس

ؓ مؤلف کا یہ بیان پہلے گزر چکا ہے کہ اس معاملہ میں لوگوں کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو اپنے حظوظ ساقط کر دیتے ہیں اور دوسرے وہ جو انہیں شرعی طریق پر قبول کرتے ہیں یعنی جس چیز سے دوسری قسم والوں کو خطاب کیا جاتا ہے پہلی قسم والے ویسے مخاطب نہیں ہوتے حتیٰ کہ وہ شریعت میں خطاب کی تخصیص کے باب سے شمار ہوتے ہیں۔

شریعت سے بلند تر ہے جو عوام میں پھیلی ہوئی ہے۔ دوسرے وہ ہیں جو انہیں جھٹلاتے اور برا بھلا کہتے ہیں انہیں قسور وار ٹھہراتے اور ان کو بہترین راہ سے خروج اور سنت کی مخالفت سے منسوب کرتے ہیں۔ یہ دونوں فریق انتہا پر ہیں۔ اور ہر مکلف خلقت میں پھیلی ہوئی شریعت کے احکام کے تحت داخل ہے، جیسا کہ ابھی واضح ہو جائے گا، لیکن مسئلہ کی روح تو یہ ہے کہ شریعت میں سمجھ پیدا کی جائے تا آنکہ یہ مسئلہ واضح ہو جائے[۱]۔ اور اللہ ہی سے مدد درکار ہے۔

متعلقہ مسئلہ ہذا۔ بہت سے لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ صوفیہ کے لیے کئی ایسی چیزیں مباح ہیں جو دوسروں کے لیے مباح نہیں۔ کیونکہ صوفیہ ان عوام کے رتبہ سے اوپر چلے گئے ہیں جو شہوات میں منہمک رہتے ہیں اور یہ صوفی ان فرشتوں کے رتبہ تک جا پہنچے ہیں جن سے خواہشات کی طلب اور میلان کی صفات کو سلب کر لیا گیا ہے۔ لہٰذا جو لوگ ان کی راہ پر چل نکلے ہیں انہیں شریعت کی بعض ممنوع چیزوں کو مباح بنا لینا جائز ہوتا ہے جس کی وجہ عوام سے ان کا اختصاص ہے۔ غنا کے سماع کے بارے میں ایسا ہی ذکر کیا گیا ہے اگرچہ ہم اسے ممنوع کہتے ہیں جیسا کہ اسلام کی طرف اپنی نسبت کرنے والے فلاسفہ شراب پینے کو اس بنا پر مباح قرار دیتے ہیں جب کہ اس سے علاج معالجہ کا قصد ہو اور طاعت کے لیے چستی پیدا ہو۔ غافل ہو جانے کے قصد سے جائز نہیں۔ یہی وہ دروازہ ہے جسے زنادقہ نے یہ کہہ کر کھول دیا کہ: تکلیف شرعی عوام سے خاص ہے۔ اور خواص سے ساقط ہے اور اس کی تمام تر وجہ سابقہ اصل میں غور و فکر کی کوتاہی ہے۔ لہٰذا اس کا اہتمام کیا جانا چاہیئے۔ وباللہ التوفیق۔

دسواں مسئلہ

احکام اور تکالیف جیسے تمام مکلفین کے لیے عام ہیں ویسے ہی بالنسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے بھی تھے مگر وہ بات جو ان سے خاص کر دی گئی تھی۔ یہی حال خوبیوں اور

---

[۱] اور جو کچھ مولف لوگوں کے اعمال میں منہمک والوں کے مراتب کے متعلق کہہ چکا ہے اور نیز یہ کہ لوگوں کی دو قسمیں ہیں۔ اسی میں اس مسئلہ کی فقہ ہے اور وہ خلقت میں پھیلے ہوئے شرعی احکام کے تحت اسی طرح ہی داخل ہوتے ہیں جیسے کوئی دوسرا داخل ہوتا ہے۔

امتیازات کا ہے۔ کوئی ایسی خوبی نہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا کی گئی ہو اور آپ کی امت کو اس سے نمونتہً کچھ نہ دیا گیا ہو الا یہ کہ جہاں آپ کو مستثنیٰ کر دیا گیا ہے۔ گویا یہ خوبیاں بھی اسی طرح عام ہیں جس طرح تکالیف شرعیہ عام ہیں۔ بلکہ ابن عربی نے تو یہ گمان کر لیا تھا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی سنت جاریہ ہے کہ جب وہ کسی نبی کو کچھ عطا فرماتا ہے تو اس سے اس کی امت کو بھی عطا کرتا اور اس میں امت کو بھی شریک کر لیتا ہے۔ پھر اس کی بہت سی مثالیں بیان کی ہیں۔ اور جو کچھ ابن عربی نے کہا وہ اس ملت میں استقراء سے واضح ہو جاتا ہے۔

پہلی بات مستنبط احکام کے بارے میں خلیفہ ہونے کی حیثیت سے وراثت عامہ ہے اور یہ جائز ہے کہ جس حد تک استنباط کئے بغیر کام چل سکتا ہو تو امت توقف سے کام لے اور وہ عمومات واطلاق ہی کافی ثابت ہوتے ہیں جہاں تک کہ اصولیوں نے انہیں بیان کر دیا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے بندوں پر اسی خصوصیت کا احسان فرمایا جس سے اس نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خاص کیا تھا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّٰهُ (۴/۱۰۵)	تاکہ آپ اللہ تعالیٰ کی ہدایات کے مطابق لوگوں کے فیصلے کریں۔

اور امت کے بارے میں فرمایا:

لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهُ مِنْهُمْ (۴/۸۳)	تو تحقیق کرنے والے اس کی تحقیق کر لیتے۔

اور یہ واضح بات ہے۔ لہٰذا ہم اسے طول نہیں دیں گے۔

اور دوسری بات یہ ہے۔ کہ یہ چیز بہت سے مقامات سے واضح ہو جاتی ہے۔ ہم ان میں سے تیس ۳۰ وجوہ پر اکتفا کریں گے۔

پہلی وجہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صلوٰۃ (درود) ہے۔ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بابت فرمایا:

إِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰئِكَتَهُ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ (۳۳/۵۶)	اللہ اور اس کے فرشتے پیغمبر پر درود بھیجتے ہیں۔

اور امت کی بابت فرمایا:

هُوَ الَّذِيْ يُصَلِّيْ عَلَيْكُمْ وَمَلٰئِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ إِلَى النُّوْرِ (۳۳/۴۳)	وہی تو ہے جو تم پر درود بھیجتا ہے اور اس کے فرشتے بھی تاکہ تمہیں اندھیروں سے نکال کر روشنی کی طرف لے جائے۔

نیز فرمایا:

أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ (۲/۱۵۷) — یہی لوگ ہیں جن پر ان کے پروردگار کی طرف سے مہربانی اور رحمت ہے۔

دوسری وجہ۔ راضی کرنے کے لیے عطا کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نبی کے بارے میں فرماتے ہیں۔

وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ (۹۳/۵) اور عنقریب آپ کا پروردگار آپ کو اتنا عطا کرے گا کہ آپ خوش ہو جائیں گے۔

لَيُدْخِلَنَّهُمْ مُدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ (۲۲/۵۹) — اور عنقریب آپ کا پروردگار آپ کو اتنا عطا کرے گا کہ آپ خوش ہو جائیں گے۔

نیز فرمایا:

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ (۵/۱۱۹)۔ — اللہ تعالیٰ ان سے راضی ہوا اور وہ اللہ سے راضی ہو گئے۔

تیسری وجہ۔ اگلے پچھلے گناہوں کی بخشش ہے۔ نبی کی بابت اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ (۴۸/۲) — تاکہ اللہ تعالیٰ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے اگلے پچھلے سب گناہ معاف کر دے۔

اور امت کے بارے میں مروی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو صحابہ کہنے لگے کہ بڑی خوشی کی بات ہے، مگر ہمارے لیے کیا ہے؟ تو یہ آیت نازل ہوئی۔

لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَيُكَفِّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ (۴۸/۵) — تاکہ وہ مومن مردوں اور مومن عورتوں کو ایسے باغوں میں داخل کرے جن میں نہریں جاری ہیں وہ ان میں ہمیشہ رہیں گے۔ نیز ان سے ان کی برائیاں دور کر دے۔

گویا یہ اگلی پچھلی برائیاں دور کرنے میں عام ہے۔

اور اس سے پہلی آیت میں اتمام نعمت کا ذکر ہے۔ فرمایا:

وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا (۴۸/۲) — اور آپ پر اللہ تعالیٰ اپنی نعمت پوری کرے اور آپ کو سیدھی راہ دکھلائے۔

اور امت کی بابت فرمایا:

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ لِيُتِمَّ — اللہ تعالیٰ یہ ارادہ نہیں رکھتا کہ تم پر تنگی پیدا ہو۔ بلکہ وہ تو یہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کرے اور تم پر اپنی

نِعْمَتَهٗ عَلَيْكُمْ (۵/۶) نعمت پوری کرے۔

یہ چوتھی وجہ ہوئی۔

اور پانچویں وجہ۔ وحی ہے جو کہ نبوت سے ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اِنَّاۤ اَوْحَیْنَاۤ اِلَیْكَ (ہم نے آپ کی طرف وحی کی) اور وہ سب کچھ جو اس معنی میں ہے جس پر دلیل کی ضرورت نہیں اور امت کے بارے میں ہے کہ سچی خواب[1] نبوت کے چھیالیس[2] حصوں میں سے ایک حصہ ہے[3]

چھٹی وجہ۔ قرآن کا ارادہ کے موافق نازل ہونا ہے۔ ارشاد باری ہے۔

قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِی السَّمَآءِ ہم نے آپ کے چہرہ کا آسمان کی طرف اٹھنا دیکھ لیا ہے۔

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ چاہتے تھے کہ کعبہ قبلہ بن جائے۔ اور اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرمایا:

---

[1] حبیب حدیث کا یہ معنی ہو کہ آپ کو وحی سے چھ ماہ پہلے خواب آنے لگے جو ایسے سچے اور واضح ہوتے تھے جیسے صبح کی پو پھٹتی ہے اس کے بعد وحی آئی۔ ایک قول کے مطابق ان چھ ماہ سمیت وحی کا کل عرصہ ۲۳ سال ہے۔ یا ان چھ ماہ بعد ۲۳ سال وحی آتی رہی گویا سچے خوابوں کی مدت عرصہ نبوت دوحی کا چھیالیسواں حصہ ہوئی۔ تاہم حدیث میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اس بات پر دلالت کرے۔ کیونکہ یہ غرض نہیں کہ نبوت ان اجزاء میں منقسم ہے اور خواب اس کا ایک حصہ ہے۔ یہ بات فی نفسہ غیر معقول ہے کہ سچے خواب نبوت کا حصہ ہوں خواہ یہ حصہ کتنا ہی چھوٹا ہو۔ کیونکہ نبوت کی شرعی ماہیت ایسی ہے کہ اس میں محض سچے خواب سے کوئی جزئی داخل نہیں ہو سکتی۔ ابن خلدون کا خیال ہے کہ اس حدیث کو زمانی نسبت پر محمول کرنا تحقیق سے بعید ہے تاہم اس میں کچھ روک بھی نہیں۔ اور بعض روایات میں جو عدد کی اختلاف کار د ہے وہ چنداں مفید نہیں۔ کیونکہ ہماری بحث تو اس صحیح روایت میں ہے جسے بعض نے متواتر شمار کیا ہے۔ اور انبیاء کے خواب ایسے ہونے سے (نبوت کا حصہ ثابت نہ ہونے سے) کچھ نقصان بھی نہیں کیونکہ ہم اس حدیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس خواب پر محمول کرتے ہیں جو وحی سے پیشتر تھی اور صبح کی پو پھٹنے کی طرح واضح ہوتی تھی اور اس کا دعوے کہ بحث اس عام خواب سے متعلق ہے جو تمام مخلوق میں برابر ہوتی ہے واضح نہیں ہوتا۔

[2] اور بخاری نے ابو سعید سے روایت کیا اور مسلم نے ایک ساتھ ابن عمرو بن عاصؓ اور ابو ہریرہؓ سے اور احمد، ابن ماجہ نے ابو رزین عقیلی سے[3] طبرانی نے ابن مسعود سے (جامع صغیر) عزیزی کہتے ہیں کہ اس کی اسانید صحیح ہیں اور اشارہ کیا ہے کہ اسے نکالنے والوں کی تعداد تواتر کو پہنچتی ہے۔

تُرْجِیْ مَنْ تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِیْۤ اِلَیْكَ مَنْ تَشَآءُ (۳۳/۵۱) آپ جس بیوی کو چاہیں علیحدہ رکھیں اور جسے چاہیں اپنے پاس رکھیں۔

جب کہ آپ کے لیے عورتوں کو محبوب بنا دیا گیا تھا۔ اور ان کے بارے میں معین تعداد[1] مقرر نہ تھی۔

اور امت کے بارے میں ہے کہ حضرت عمر رضؓ نے فرمایا "میں نے تین باتوں میں اپنے پروردگار سے موافقت کی میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! کاش آپ مقام ابراہیم کو جائے نماز بنا لیں تو یہ آیت نازل ہوئی۔

وَاتَّخِذُوْا مِنْ مَّقَامِ اِبْرٰهٖمَ مُصَلًّى (۲/۱۲۵) اور مقام ابراہیم کو جائے نماز بناؤ۔

اور میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! آپ کے ہاں نیک و بد ہر طرح کے لوگ آتے ہیں کاش آپ امہات المومنین کو پردہ کا حکم دیتے تو اللہ تعالیٰ نے آیہ حجاب نازل فرمائی۔

حضرت عمر کہتے ہیں کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنی بعض بیویوں سے ناراضگی کی بات پہنچی تو میں ان کے ہاں آیا اور کہا: اس کام سے باز آجاؤ ورنہ اللہ تعالیٰ اپنے رسول کے لیے ایسی بیویاں بدل دے گا جو تم سے بہتر ہوں گی تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت اتاری۔

عَسٰى رَبُّهٗۤ اِنْ طَلَّقَكُنَّ (۶۶/۵) قریب ہے کہ اس (آپؐ) کا پروردگار تمہیں رخصت کر دے۔

اور وہ حدیث[2] جس میں مذکور ہے کہ ایک خاوند نے اپنی بیوی سے ظہار کر لیا تو اس نے

---

[1] تمام امت کے لیے بیویوں کی حد تک مقرر کرنے کے بعد اس تعداد پر نہ رکنے کی اجازت اس آیت کا موضوع نہیں بلکہ موضوع تو آپ کی بیویوں کی تمول سے متعلق ہے کہ جنہیں آپ چاہیں رخصت کر دیں اور جنہیں چاہیں اپنے پاس رکھیں جیسا کہ کتب تفسیر کی مراجعت سے معلوم ہوتا ہے۔ تاہم بعض ناظرین نے وہی کچھ سمجھا ہے جو مؤلف نے بیان کیا ہے لیکن مولف نے جس چیز کو سبب سمجھا ہے اس سے اختلاف کیا ہے۔ اور وہ اس آیت کے معنی کی بناء پر اس مخالفت میں صاحب الرائے ہے، موافقت میں نہیں۔ اگرچہ انہوں نے اسے حسن بصری کی طرف منسوب کیا ہے کہ حسن بصری نے کہا ہے "تو اپنی امت کی عورتوں سے جس سے چاہے نکاح کر اور جس کے متعلق چاہے نکاح چھوڑ دے" اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی عورت کو منگنی کا پیغام بھیجتے تو اس وقت تک اور کوئی شخص اس عورت کو منگنی کا پیغام نہ بھیجتا جب تک کہ آپ اسے چھوڑ نہ دیتے۔ ان لوگوں نے تو آپ کی طرف یہی بات منسوب کی ہے لیکن آپ دیکھ رہے ہیں کہ مؤلف نے احتمالات و نقول کی بنا پر کثرت تعداد میں نسبت کی ہے۔ [2] اسے طبرانی نے اپنی تفسیر میں ابو العالیہ سے روایت کیا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ "میرے خاوند نے مجھ سے ظہار کر لیا ہے۔ میں بڑی مدت اس کے ساتھ رہی اور اس کی اولاد جنی" تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا "تو اس (خاوند) پر حرام ہو گئی" تو اس عورت نے اپنا سر آسمان کی طرف اٹھایا اور کہا: میں اپنی حاجت کی اللہ کے ہاں شکایت کرتی ہوں۔ پھر دوبارہ لوٹ کر آئی تو آپ نے اسے وہی جواب دیا۔ پھر چلی گئی کہ تیسری بار لوٹے تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت اتاری۔

قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِيْ تُجَادِلُكَ فِيْ زَوْجِهَا (۱/۶۷) — اللہ نے اس عورت کی بات سن لی جو اپنے خاوند کے بارے میں آپ سے جھگڑ رہی تھی۔

اور جو کوئی تتبع کرے تو اسے ایسی بہت سی مثالیں مل جائیں گی۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی افک سے برات والی آیت بھی ان کے ارادہ کے موافق نازل ہوئی۔ جب کہ انہوں نے کہا: میں اس وقت یہ جانتی تھی کہ میں پاک ہوں اور اللہ تعالیٰ میری برات فرما دے گا۔ لیکن بخدا مجھے یہ گمان تک نہ تھا کہ اللہ تعالیٰ میرے بارے میں ایسی وحی نازل کرے گا جس کی تلاوت ہوا کرے گی۔ میں اپنے آپ کو اس سے کمتر سمجھتی تھی کہ اللہ تعالیٰ میرے بارے میں ایسا کلام فرمائے کہ اس کی تلاوت ہوتی رہے۔ مجھے تو صرف یہ امید تھی کہ اللہ تعالیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نیند میں ایسا خواب دکھلا دے گا جس میں اللہ مجھے بری قرار دے دے گا۔

اور ہلال بن امیہ نے کہا: اللہ کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے میں سچا ہوں۔ اللہ ضرور ایسا حکم نازل فرمائے گا جس سے میری پشت حد سے محفوظ رہے تو اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ (۲۴/۶) — اور وہ لوگ جو اپنی بیویوں پر تہمت لگاتے ہیں۔

اور یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے خاص تھی جو وحی کے منقطع ہونے کی وجہ سے اب ختم ہو چکی ہے۔

ساتویں وجہ شفاعت ہے ارشاد باری ہے۔

عَسٰۤى اَنْ يَّبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُوْدًا (۱۷/۷۹) — قریب ہے کہ آپ کا پروردگار آپ کو مقام محمود میں داخل کرے۔

گویا اس امت کی شفاعت ثابت ہو گئی۔ جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اویس (قرنی)

کے بارے میں فرمایا: وہ ربیعہ اور مضر[1] جتنے آدمیوں کی سفارش کرے گا۔ نیز آپ نے فرمایا، تمہارے امام تمہارے سفارش کنندہ ہوں گے[2]۔ وغیر ذلک۔

آٹھویں وجہ: سینہ کا کھلنا ہے۔ ارشاد باری ہے۔

اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ (۹۴/۱) کیا ہم نے آپ کا سینہ نہیں کھول دیا۔

اور امت کی بابت فرمایا:

اَفَمَنْ شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ فَهُوَ عَلٰی نُوْرٍ مِّنْ رَّبِّهٖ (۳۹/۲۲) بھلا اللہ نے جس شخص کا سینہ اسلام کے لیے کھول دیا ہو اور وہ اپنے پروردگار کی طرف سے روشنی پر ہو۔

نویں وجہ محبت کا اختصاص ہے، کیونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے حبیب ہیں اور یہ بات حدیث سے ثابت ہے۔ ایک دفعہ آپ باہر نکلے تو کچھ صحابہ گفتگو کر رہے تھے۔ ایک نے کہا: کیا عجب بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق میں سے خلیل بنایا۔ دوسرے نے کہا: کیا یہ کلام موسیٰ سے زیادہ عجیب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ سے کلام فرمایا۔ تیسرے نے کہا: عیسیٰ تو اللہ کا کلمہ اور اس کی روح ہیں۔ اور چوتھے نے کہا: آدم کو اللہ تعالیٰ نے چن لیا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس آ کر کہنے لگے "میں نے تمہاری گفتگو اور تمہارا تعجب سن لیا ہے۔ بلاشبہ اللہ نے ابراہیم کو خلیل بنایا اور وہ اسی لائق تھے اور موسیٰ سے اللہ نے سرگوشی فرمائی اور وہ اسی لائق تھے اور آدم کو اللہ تعالیٰ نے چن لیا اور وہ اسی لائق تھے۔ سن لو! میں اللہ کا حبیب ہوں لیکن کوئی فخر نہیں۔ اور میں قیامت کے

---

[1] سیکون من امتی رجل یقال له اویس بن عبداللہ القرنی وان شفاعته فی امتی مثل ربیعه و مضر۔ عنقریب میری امت میں ایک شخص اویس بن عبداللہ قرنی ہوگا۔ وہ میری امت میں سے قبیلہ ربیعہ اور مضر کی تعداد کے برابر لوگوں کی شفاعت کرے گا۔

اسے ابن عدی نے کامل میں ضعیف اسناد سے نکالا۔

[2] اسے احیاء العلوم کے متن میں ان الفاظ سے روایت کیا ائمتکم شفعاؤکم (تمہارے امام تمہارے شفیع ہونگے) یا کہا وفدکم الی اللہ (اللہ کے ہاں تمہارے وفد ہوں گے) عراقی کہتے ہیں کہ حدیث تمہارے امام اللہ کے ہاں تمہارے وفد ہیں۔ کو دارقطنی اور بیہقی نے روایت کیا اور ابن عمر سے مروی حدیث کو ضعیف کہا۔ اور بغوی اور ابن قانع اور طبرانی نے اپنے معاجم میں اور حاکم نے مرثد بن ابی مرثد والی حدیث میں ایسا ہی کہا ہے کہ وہ منقطع ہے اور اس میں یحییٰ بن یحییٰ اسلمی ہے۔ جو ضعیف ہے۔

دن حمد کے جھنڈے کو اٹھانے والا ہوں لیکن کوئی فخر نہیں۔ اور میں سب سے پہلا شافع ہوں گا اور سب سے پہلے میری شفاعت قبول ہوگی لیکن کوئی فخر نہیں۔ اور میں پہلا شخص ہوں جو جنت کے حلقوں کو حرکت دے گا تو اللہ تعالیٰ اسے میرے لیے کھول دے گا پھر وہ مجھے اس میں داخل کرے گا اور میرے ساتھ فقیر مؤمن ہوں گے لیکن فخر نہیں اور میں پہلوں اور پچھلوں سب سے معزز ہوں لیکن کوئی فخر نہیں[1] اور امت کے بارے میں فرمایا:

فَسَوْفَ يَأْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ (۵/۵۴) — تو جلد ہی اللہ ایسی قوم لائے گا جنہیں اللہ پسند کرتا اور وہ اللہ سے محبت رکھتے ہیں۔

اور اس حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ آپ ہی سب سے پہلے جنت میں داخل ہوں گے، اسی طرح آپ کی امت بھی پہلے داخل ہوگی۔

اور یہ دسویں وجہ ہوئی اور آپ پہلوں اور پچھلوں سب سے معزز ہیں اور امت کے بارے میں آیا ہے۔

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ (۳/۱۱۰) — تم بہترین امت ہو جو لوگوں کے لیے پیدا کی گئی۔

یہ گیارھویں وجہ ہوئی۔

بارھویں وجہ۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اپنی امت پر شاہد بنایا۔ اس بات میں اللہ نے دوسرے[2] انبیاء پر خصوصیت بخشی۔ اور امت کے بارے میں قرآن کریم میں ہے۔

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ أُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا (۲/۱۴۳) — اور اسی طرح ہم نے تمہیں امت وسطیٰ بنایا تاکہ تم لوگوں پر گواہ ہو اور رسول تم پر گواہ ہو۔

تیرہویں وجہ خوارق عادات ہیں معجزات وکرامات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اور امت کے

---

[1] اسے ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ یہ حدیث غریب ہے۔

[2] مؤلف کا بیان اس آیت کی موجودگی میں۔

فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد (۴/۴۱) — پھر اس دن کیا حال ہوگا جب ہم ہر اُمّت سے گواہ لائیں گے۔

غیر واضح ہے۔ مفسرین کہتے ہیں کہ یہ گواہ ان امتوں کے نبی ہوں گے۔ الا یہ کہ مؤلف کی یہ مراد ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اکیلے اپنی امت پر گواہ ہوں گے بخلاف سابقہ امتوں کے کہ ان کے انبیاء ان پر گواہ ہوں گے جیسے کہ اس نبی کی امت بھی ان پر گواہ ہوگی۔ اور یہ بات مؤلف کے کلام سے بعید ہے۔

کے حق میں کرامات ہیں اور اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا ولی کا کرامت کے ساتھ چیلنج کرنا درست ہے تاکہ یہ معلوم ہو کہ وہ ولی ہے یا نہیں۔ اور یہ اصل اس کے لیے دلیل ہے اور اللہ کی دی ہوئی طاقت اور قدرت سے عنقریب یہ بیان آرہا ہے۔

چودہویں وجہ۔ سابقہ الہامی کتابوں میں آپ کی حمد کا وصف اور دیگر فضائل کا بیان ہے قرآن میں ہے۔

وَمُبَشِّرًا بِرَسُوْلٍ یَّاْتِیْ مِنْۢ بَعْدِی اسْمُهٗۤ اَحْمَدُ (۶۱/۶) — اور میں ایسے رسول کی بشارت دیتا ہوں جو میرے بعد آئے گا اور اس کا نام احمد ہے۔

اور آپ کی امت کا نام حمادین (اللہ کی بہت حمد کرنے والے) رکھا گیا۔

پندرہویں وجہ: ان پڑھ ہونے کے باوجود علم ہے۔ ارشاد باری ہے۔

هُوَ الَّذِیْ بَعَثَ فِی الْاُمِّیّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ (۶۲/۲) — وہی تو ہے جس نے ان پڑھ لوگوں میں انہیں میں سے ایک رسول بھیجا۔

نیز فرمایا:

فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ النَّبِیِّ الْاُمِّیِّ الَّذِیْ یُؤْمِنُ بِاللّٰهِ (۷/۱۵۸) — اللہ اور اس کے رسول پر جو ان پڑھ نبی ہے ایمان لاؤ وہ جو اللہ پر ایمان رکھتا ہے۔

اور حدیث میں ہے۔

نَحْنُ اُمَّةٌ اُمِّیَّةٌ لَا نَحْسُبُ وَلَا نَكْتُبُ — ہم امی امت ہیں نہ حساب کرنا جانتے ہیں اور نہ لکھنا۔

لہ اُمیّت کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں علم واضح ہے اور یہ آپ کے معجزات میں سے ایک معجزہ ہے اور اس معاملہ میں آیات بالکل واضح ہیں۔ اور آیات امت کے بھی امی ہونے پر صراحت کرتی ہیں لیکن آیات واحادیث میں یہ کہاں وارد ہے کہ امت بھی علم کے وصف سے متصف تھی حالانکہ عادتاً ایسا نہیں ہوا کرتا۔ اس طرح کی آیت فآمنوا باللہ الخ میں مدلول علیہ صرف وہ علم ہے جس کا تعلق ایمان اور اس کے لواحق سے ہے جو علی الاطلاق علم کی صفت سے متصف ہونے کو لازم نہیں جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا

سولہویں وجہ۔ فرشتوں سے سرگوشی کرنا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں تو یہ بات ظاہر ہے۔ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کے متعلق بھی مروی ہے کہ فرشتے نے اس سے کلام کیا۔ جیسے عمران بن الحصین اور یہ بات اولیاء کے متعلق بھی منقول ہے۔[1]

سترھویں وجہ۔ معافی طلب کرنے سے پہلے معاف کر دینا ہے۔ ارشاد باری ہے۔

عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ (۹/۴۳) — اللہ آپ کو معاف فرمائے آپ نے ان (منافقوں) کو اجازت کیوں دی۔

اور امت کی بابت فرمایا:۔

ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ (۳:۱۵۲) — تو اللہ نے تمہیں ان (کفار کے مقابلہ) سے پھیر دیا تاکہ تمہاری آزمائش کرے اور اس نے تمہارا قصور معاف کر دیا۔[2]

اٹھارویں وجہ۔ ذکر کو بلند کرنا ہے۔ ارشادِ باری ہے:۔

وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ (۹۴:۱) — اور ہم نے آپ کے ذکر کو بلند کر دیا۔

اس کے معنی ایمان کے عقد اور اذان کے کلمے میں اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ آپ کے نام کو ملا دینا ہے۔ اس طرح آپ کے ذکر کو بلند کیا گیا اور اس سے آواز بلند کی گئی۔ اور امت کے ذکر اور ان پر مدح و ثنا کے متعلق قرآنِ کریم اور کتب سابقہ میں بہت کچھ آیا ہے۔ اور بعض احادیث میں موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے متعلق آیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ اے اللہ مجھے احمدؐ کی امت سے بنا دے[3] جبکہ انہوں نے تورات میں ان کے ذکر کا اشارہ اور ان پر ثنا دیکھی۔

---

[1] آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہ ایسی وجہ ہے جس پر کوئی محدود دلیل قائم نہیں ہو سکتی۔

[2] یہاں نہ سوال واضح ہے نہ اس سے پہلے معافی۔ اگر ہم فرض کر لیں کہ یہ سوال کا موقع ہے اور صحابہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی حکم کی مخالفت یا انصراف کی وجہ سے عتاب ہوا ہے۔ تو اس میں سوال سے پہلے معافی کی بات کہاں سے نکل آئی؟

[3] ابو نعیم نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: جب موسیٰ علیہ السلام پر تورات نازل ہوئی اور اسے آپ نے پڑھا تو اس میں اس امت کا ذکر دیکھا۔ یہ اس امت کے فضائل میں ایک لمبی حدیث ہے۔ آخر میں موسیٰ علیہ السلام کہنے لگے: اے میرے پروردگار! مجھے احمدؐ کی امت سے بنا دے۔ ابو نعیم کی ایک دوسری حدیث حضرت انسؓ سے ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ بالآخر موسیٰؑ نے فرمایا: مجھے اس نبی کی امت سے بنا دے۔

انیسویں وجہ ۔ باہمی عداوت بھی اللہ کے لئے[1] ارشاد باری ہے :۔

اِنَّ الَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ ۔ (۳۳:۵۷) — جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو ایذا دیتے ہیں ان پر اللہ کی لعنت ہے۔

اور حدیث میں ہے :۔ مَنْ اٰذَانِیْ فَقَدْ اٰذَی اللّٰهَ[2] (جس نے مجھے دکھ دیا، اس نے اللہ کو دکھ دیا)

مَنْ اٰذٰی لِیْ وَلِیًّا فَقَدْ بَارَزَنِیْ بِالْمُحَارَبَةِ[3] — اور یہ بھی ہے جس نے میرے کسی دوست کو ایذا دی وہ مجھ سے جنگ کے لئے نکل آیا۔

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ (۴:۸۰) — جس نے رسول کی اطاعت کی تو اس نے اللہ کی اطاعت کی۔

جس کا مفہوم یہ ہے کہ جس نے رسول کی اطاعت نہیں کی اس نے اللہ کی بھی اطاعت نہیں کی۔

بیسویں وجہ ۔ برگزیدگی ہے ۔ انبیاء علیہم السلام کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :۔

وَاجْتَبَيْنٰهُمْ وَهَدَيْنٰهُمْ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ (۶:۸۷) ہم نے انہیں چن لیا اور سیدھی راہ دکھلائی ۔

اور امت کے بارے میں فرمایا:

هُوَ اجْتَبٰىكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ ؕ (۲۲:۷۸) — اس (اللہ) نے تمہیں چن لیا اور دین کے بارے میں تم پر کوئی تنگی نہیں رہنے دی۔

اور حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام خلقت سے برگزیدہ[4] ہیں اور امت کے بارے میں ارشاد باری ہے

ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتٰبَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا (۳۵:۳۲) — پھر ہم نے ان لوگوں کو کتاب کا وارث بنایا جنہیں ہم نے اپنے بندوں میں سے چن لیا تھا۔

---

[1] مؤلف نے امت کے بارے میں موالات کا ذکر نہیں کیا صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کیا ہے اور عنقریب ستائیسویں وجہ میں ایسا ذکر آرہا ہے جو اس پر مشتمل ہوگا اور اگر مؤلف مَنْ اٰذٰی لِیْ وَلِیًّا " کے مفہوم میں من والی لی ولیا الخ (جو شخص میرے دوست کو دوست رکھے ....) بتلاتا ۔ تو مطلب پورا ہو جاتا [2] طبرانی نے اسے اوسط میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔

[3] بخاری نے اسے ان الفاظ سے روایت کیا: عادلی ولیا فقد اٰذنتہ بالحرب جس نے میرے دوست سے دشمنی کی میرا اس سے اعلان جنگ ہے۔ [4] اتنے میسر میں اس حدیث کے ضمن میں ذکر کیا جیسے ترمذی نے نکالا :۔

وانا اکرم ولد آدم علی اللہ ولا فخر (اور میں اللہ کے ہاں اولاد آدم میں سب سے مکرم ہوں اور اس پر کوئی فخر نہیں۔

اکیسویں وجہ - اللہ کی طرف سے سلام بھیجنا ہے۔ احادیث میں اللہ تعالیٰ کا اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام بھیجنا مذکور ہے۔ اور ارشادِ باری ہے :-

قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَسَلٰمٌ عَلٰى عِبَادِهِ الَّذِيْنَ اصْطَفٰى (۲۷:۵۹)
آپ کہہ دیجئے کہ حمد اللہ ہی کے لئے ہے اور اللہ کے ان بندوں پر سلامتی ہو جنہیں اس نے چُن لیا ہے۔

وَاِذَا جَآءَكَ الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِاٰيٰتِنَا فَقُلْ سَلٰمٌ عَلَيْكُمْ (۶:۵۴)
اور جب آپ کے پاس وہ لوگ آئیں جو ہماری آیتوں پر ایمان لاتے ہیں تو آپ انہیں کہیے: تم پر سلامتی ہو۔

اور جبریلؑ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں کہا کہ "انہیں ان کے پروردگار کی طرف سے اور میری طرف سے سلام کہیئے"۔[۱]

بائیسویں وجہ - بشری لغزشوں کے موقع پر ثابت قدم رکھنا ہے۔ ارشادِ باری ہے۔

وَلَوْلَآ اَنْ ثَبَّتْنٰكَ لَقَدْ كِدْتَّ تَرْكَنُ اِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيْلًا (۱۷:۷۴)
اور اگر ہم آپ کو ثابت قدم نہ رکھتے تو آپ ان کی طرف کسی قدر مائل ہونے ہی لگے تھے۔

اور امت کی بابت فرمایا۔

يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِى الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِى الْاٰخِرَةِ - (۱۴:۲۷)
اللہ تعالیٰ ایمان والوں کو صحیح اور پکی بات سے دنیا کی زندگی میں بھی ثابت قدم رکھتا ہے اور آخرت میں بھی رکھے گا۔

تیئیسویں وجہ - نہ ختم ہونے والا اجر ہے[۲]۔ ارشاد باری ہے :-

وَاِنَّ لَكَ لَاَجْرًا غَيْرَ مَمْنُوْنٍ (۶۸:۳) اور بیشک آپ کے لیئے بے انتہا اجر ہے۔

---

[۱] تیسیر میں شیخین سے نکالا کہ: حضرت جبریل علیہ السلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور کہنے لگے دلے اللہ کے رسول یہ خدیجہ آئی ہیں اور اس وقت حضرت خدیجہ کے ہاتھ میں ایک برتن تھا جس میں شوربا یا کھانا یا کوئی پینے کی چیز تھی، ان پر ان کے پروردگار کی طرف سے سلام کہیئے اور جنت میں ایک ایسے گھر کی خوشخبری دیجئے جو موتیوں سے بنا ہوگا۔ وہاں نہ شور ہوگا اور نہ تھکن۔ صاحب تیسیر کہتے ہیں کہ: یہاں قصب کے معنی جوف دار موتی ہے۔ اور طبرانی کی مواہب کے حاشیہ بر زرقانی میں مذکور ہے کہ جبریل علیہ السلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور ان سے کہا "حضرت خدیجہؓ کو اپنے رب کی اور میری طرف سے سلام کہئے اور اسے بشارت دیجئے ۔۔۔"۔ [۲] اور ایک دوسری تفسیر کے مطابق ممنون کا معنی مقطوع ہے جو اس معنی (بلا احسان) میں شریک ہو جاتا ہے۔ گویا ایک معنی کے بدل دوسرا معنی جائز ہے۔

اور امت کے بارے میں فرمایا:۔

فَلَهُمْ اَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُوْنٍ (۹۵:۶) تو ان کے لئے بے انتہا اجر ہے۔

چوبیسویں وجہ ۔ ان پر قرآن کا آسان ہونا ہے ۔ ارشاد باری ہے :۔

اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْاٰنَهٗ فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ (۱۹:۱۸-۱۷:۷۵)

اس کا جمع کرنا اور پڑھانا ہمارے ذمہ ہے ۔ تو جب ہم وحی پڑھا کریں تو اسی طرح پڑھا کرو ۔ پھر اس (کے معانی) کا بیان ہمارے ذمہ ہے۔

ابن عباس کہتے ہیں " ہماری ذمہ داری یہ ہے کہ ہم قرآن کو تیرے سینے میں جمع کر دیں ۔ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ ۔ (اور تیری زبان پر اسے جاری کر دیں) اور امت کے بارے میں فرمایا۔

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ ۔ (۱۷، ۵۴)

اور ہم نے قرآن کو ذکر کے لئے آسان بنا دیا ہے تو کوئی ہے جو سوچے سمجھے ؟

پچیسویں وجہ ۔ نماز میں ان پر سلام مشروع کیا جبکہ تشہد میں کہا جاتا ہے :۔

اَلسَّلَامُ عَلَيْكَ اَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُهٗ اَلسَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلٰى عِبَادِ اللّٰهِ الصَّالِحِيْنَ [1]

اے نبی ! تم پر اللہ کا سلام اس کی رحمتیں و برکتیں نازل ہوں ہم پر بھی سلام ہو اور اللہ کے سب نیک بندوں پر بھی ۔

چھبیسویں وجہ ۔ آپ کے نام اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے رکھے گئے جیسے الرؤف الرحیم اور امت کے لئے جیسے المومن، الخبیر العلیم، الحکیم ۔

ستائیسویں وجہ ۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی اطاعت کا حکم دیا ہے ۔ ارشاد باری ہے :۔

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِى الْاَمْرِ مِنْكُمْ (۴، ۵۹)

اے ایمان والو ! اللہ کی اطاعت کرو اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور ان کی بھی جو تم میں سے صاحبانِ امر ہیں ۔

اور وہ امراء اور علماء ہیں ۔ اور حدیث میں ہے :۔

---

[1] اگرچہ اللہ کا ہر صالح بندہ شامل ہے جیسا کہ حدیث میں ہے ، گویا آپ کی امت میں سے صالح بندہ تو بدرجہ اولیٰ اس میں داخل ہے ۔

مَنْ اَطَاعَ اَمِیْرِیْ فَقَدْ اَطَاعَنِیْ [1] — جس نے میرے امیر کی اطاعت کی تو اس نے گویا میری اطاعت کی۔

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰہَ (۴:۸۰) — جس نے رسول کی اطاعت کی تو اس نے میری اطاعت کی۔

اٹھائیسویں وجہ۔ شفقت اور رقت کے موقع پر آنے والا خطاب: جیسے ارشادِ باری ہے۔

طٰہٰ۝ مَآ اَنْزَلْنَا عَلَیْكَ الْقُرْاٰنَ لِتَشْقٰٓی۝ (۲۰:۱-۲) — طٰہٰ ہم نے آپ پر قرآن اس لیے نہیں اتارا کہ آپ مشقت میں پڑ جائیں۔

نیز فرمایا:

فَلَا یَكُنْ فِیْ صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنْذِرَ بِهٖ (۷:۲) — اس سے آپ کو تنگدل نہ ہونا چاہیئے تاکہ آپ اس (اس کتاب کے ذریعہ) سے (لوگوں کو) ڈرائیں۔

وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَاِنَّكَ بِاَعْیُنِنَا (۵۲/۴۸) — آپ اپنے پروردگار کے حکم (کے انتظار) میں صبر کیجئے آپ تو ہماری آنکھوں کے سامنے ہیں۔

اور امت کے بارے میں فرمایا۔

مَا یُرِیْدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْكُمْ فِی الدِّیْنِ مِنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ یُّرِیْدُ لِیُطَهِّرَكُمْ (۵:۶) — اللہ یہ ارادہ نہیں رکھتا کہ تم پر کوئی تنگی ڈالے بلکہ وہ تو تمہیں پاک کرنے کا ارادہ رکھتا ہے۔

یُرِیْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (۲:۱۸۵) — اللہ تمہارے ساتھ آسانی کا ارادہ رکھتا ہے تنگی کا ارادہ نہیں رکھتا۔

یُرِیْدُ اللّٰهُ اَنْ یُّخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِیْفًا (۴:۲۸) — اللہ تم سے تخفیف کا ارادہ رکھتا ہے اور انسان تو کمزور پیدا کیا گیا ہے۔

وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِیْمًا (۴:۲۹) — اور اپنے آپ کو ہلاک نہ کرو۔ بلاشبہ اللہ تم پر مہربان ہے۔

انتیسویں وجہ۔ ہدایت کے بعد گمراہی سے حفاظت ہے۔ اور اس کے علاوہ دوسری باتوں سے عام

---

[1] مسلم نے اس طرح روایت کیا "جس نے میری اطاعت کی تو اس نے اللہ کی اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ کی نافرمانی کی اور جس نے میرے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی اور جس نے میرے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی۔

[2] اس طرح تو مصابیح میں وارد حدیث تاویل کی محتاج ہوگی اور ترمذی نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے: ہدایت پانے کے (بقیہ اگلے صفحہ پر)

حفاظت ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تو اللہ تعالیٰ نے شہوات سے حفاظت فرمائی اور امت کے بارے میں آیا ہے :-

لَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِیْ عَلٰی ضَلَالَةٍ [1] میری امت گمراہی پر متحد نہ ہوگی۔

اور یہ بھی آیا ہے :-

اِحْفَظِ اللّٰہَ یَحْفَظْكَ [2] اللہ کا دھیان رکھ وہ تیرا دھیان رکھے گا۔

اور قرآن میں ہے :-

---

[1] بعد کوئی قوم صرف اس وقت گمراہ ہوتی ہے جب جھگڑا شروع کردے۔ پھر یہ آیت پڑھی :-

مَا ضَرَبُوْهُ لَكَ اِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُوْنَ (۴۳ : ۵۸)
انہوں نے محض جھگڑا کرنے کے لئے آپ سے یہ مثال بیان کی۔ بلکہ وہ قوم ہی جھگڑالو ہے۔

مگر مؤلف کے دلائل مطلوب پر پوری طرح دلالت نہیں کرتے۔ حدیث لَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِیْ ... تو امت کے ایک مجموعہ کے بارے میں ہے۔ افراد کے بارے میں نہیں اگرچہ وہ جماعت امت ہی سے ہوگی اور آیت اِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِیْنَ کی بات یہ ہے کہ مخلصین تو ہدایت پانے والوں میں سے ایک قلیل طبقہ ہوتا ہے۔ اور حدیث احفظ اللہ سے مراد یہ نہیں کہ اس سے تمام شرورِ دنیوی اور اخروی جیسے کجروی، گمراہی وغیرہ سب سے ہی حفاظت ہو جائے گی اور حدیث ما اخاف عَلَیْكُمْ اَنْ تشرکوا امت کے مجموعے اور اکثریت کے لئے ہے ورنہ دورِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں ایمان لانے کے بعد مرتد ہو جانے والے اشخاص پر بھی ثابت ہوگی۔ لیکن آپ نے یہ خوف جمہور کیلئے لازم نہیں سمجھا جو اس حدیث سے مراد ہیں تو شاید مؤلف کی ہدایت کے بعد عصمت کے اثبات سے مراد امت کے ایک مجموعے کی عصمت ہے جو افراد کو شامل نہیں اور اسکی عبارت مطلق ہے اور احتمال والی بھی۔ اور آپ کے قول احفظ اللہ کا یہ تقاضا نہیں کہ وہ افراد کو شامل ہو اگرچہ بظاہر اس کے یہی معنی ہیں اور یہ بعید ہے کہ اس سے امت کا کوئی خاص مجموعہ مراد لیا جائے۔ اور جب یہ وہی بات ہے جو ہم نے کہی ہے تو اس حدیث کو اس کے ظاہر سے پھیرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

[2] اسے مناوی نے اپنی کتاب کنوز الحقائق میں ابن ابی عاصم سے نکالا۔ اور مواہب اللدنیہ فی فضائل الامۃ میں یہ بھی کہا کہ : وہ گمراہی پر متحد نہ ہونگے"۔ اسے احمد، طبرانی اور ابن ابی خیثمہ نے نفرۃ الغفاری سے مرفوعاً اس حدیث سے روایت کیا ہے کہ "میں نے (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے) اپنے پروردگار سے سوال کیا کہ میری امت گمراہی پر متحد نہ ہو تو اللہ نے مجھے یہ چیز عطا کر دی"۔ اور ابن ابی عاصم اور طبرانی نے اسے ابو مالک اشعری کی حدیث سے یوں روایت کیا ہے کہ "اللہ نے تین باتوں سے تم سے درگزر کیا ہے اور ان تین میں سے ایک یہ ذکر کیا کہ تم گمراہی پر متحد نہ ہوں گے"۔ مواہب کے مؤلف کہتے ہیں کہ ہمارے استاد نے (یعنی سخاوی نے مقاصد میں) کہا ہے کہ : مختصراً یہ حدیث مشہور المتن ہے، اس کی اسانید بہت ہیں اور اس کے مرفوع ہونے میں کئی شواہد ہیں۔ وغیرہ وغیرہ۔

[2] ایک لمبی حدیث کا پہلا حصہ جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عباس کو مخاطب کیا۔ اسے ترمذی اور رزین نے نکالا۔

لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ۝ (۱۵:۳۹)

میں ان سب کو گمراہ کروں گا۔ مگر وہ جو ان میں سے تیرے مخلص بندے ہیں۔

اللہ کے اسی ارشاد کی تفسیر ہے لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ (میری امت گمراہی پر متحد نہ ہوگی) اور رسول اللہ نے فرمایا۔

وَإِنِّي وَاللهِ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ تُشْرِكُوا بَعْدِي وَلَكِنْ أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنَافَسُوا فِيهَا [۱]

واللہ مجھے تم سے یہ خطرہ نہیں کہ تم میرے بعد شرک کرنے لگو گے بلکہ مجھے تم سے اس بات کا ڈر ہے کہ تم دنیا کے معاملے میں مسابقت کرنے لگو گے۔

تیسویں وجہ۔ انبیاء کی امامت ہے۔ معراج والی حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام انبیاء کی امامت کی۔ آپ فرماتے ہیں: "میں نے اپنے آپ کو انبیاء کی جماعت میں دیکھا۔ نماز کا وقت آ گیا تو میں نے ان کی امامت کی۔"[۲]

اور آخر زمانہ میں عیسیٰ علیہ السلام کے زمین پر نزول والی حدیث میں ہے کہ: "اس امت کا امام اسی امت سے ہوگا۔ اور عیسیٰ علیہ السلام اسی امام کے پیچھے نماز ادا کریں گے۔"[۳]

اور جو شخص شریعت کا تتبع کرے گا اسے ایسی بہت سی مثالیں مل جائیں گی جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ آپؐ کی اُمت آپ ہی سے بھلائیاں اور برکتیں حاصل کر رہی ہے۔ اور آپؐ کے اوصاف، احوال، خواہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے وہبی تھے یا کسبی تھے، میں آپ کی وارث ہے۔ والحمد للہ علی ذلک۔

فصل

اس اصل پر کئی قواعد مبنی ہیں۔

---

[۱] ملا علی نے شفا کے حاشیہ پر اپنی شرح میں شیخین سے نکالا۔

[۲] اسے مشکوۃ میں مسلم سے یوں روایت کیا: اور مجھے انبیاء کی ایک جماعت دکھلائی گئی۔ ایک جگہ موسیٰ علیہ السلام کھڑے نماز ادا کر رہے تھے .... دوسری جگہ حضرت عیسیٰؑ .... اور تیسری جگہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نماز ادا کر رہے تھے کہ نماز کا وقت ہو گیا تو میں نے ان کی امامت کرائی۔

[۳] یہ حدیث کا ایک ٹکڑا ہے جسے بخاری نے کچھ اختلاف کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اور مسلم نے اس حدیث کے آخر میں کہا: اور امام تم سے ہوگا اور یہ ذکر نہیں کیا کہ عیسیٰ علیہ السلام بطور مقتدی نماز ادا کریں گے۔

ایک یہ ہے کہ اس امت کو خوبیوں، کرامات، مکاشفات اور تائیدات وغیرہ فضائل سے جو کچھ بھی دیا گیا ہے وہ صرف ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے چراغِ اطاق سے حاصل شدہ ہے لیکن وہ سب کچھ آپ کی اتباع کے حساب سے ہوگا۔ لہٰذا کوئی گمان کرنے والا یہ گمان نہ کرے کہ نبوت کی وساطت کے بغیر بھی کوئی بھلائی حاصل ہو سکتی ہے اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ آپ ایسا منور چراغ ہیں جس سے سب روشنی حاصل کرتے ہیں اور وہ اعلیٰ علم بھی جس سے سلوک کی راہ پر چلتے ہیں۔

شاید کوئی کہنے والا یہ کہہ دے کہ کئی باتیں ایسی ہیں جو اس اُمّت کے ہاتھوں ظہور پذیر ہوئیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ سے ظاہر نہ ہوئی تھیں۔ خاص کر ایسی خاص باتیں جن سے بعض ہی مختص ہوئے جیسے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے سایہ سے شیطان کا بھاگنا۔ اور ایک دفعہ شیطان نے آپؐ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز میں کھینچا تانی شروع کر دی تھی [۱] اور آپؐ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا کہ

مَا سَلَكْتَ فَجًّا اِلَّا سَلَكَ الشَّيْطٰنُ فَجًّا غَيْرَ فَجِّكَ [۲] جس راہ پر تم جا رہے ہو، شیطان وہ راہ چھوڑ کر دوسری راہ اختیار کر لیتا ہے۔

اور عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے بارے میں آیا ہے کہ آسمان کے فرشتے آپ سے حیا کرتے ہیں [۳] اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بالنسبت ایسی کوئی بات وارد نہیں ہوئی۔ اور اُسید بن حُضیرؓ اور عباد بن بشرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاں سے ایک تاریک رات میں نکلے تو اس وقت ان کے سامنے روشنی ہوگئی تا آنکہ وہ ایک دوسرے سے جدا ہوئے تو یہ روشنی بھی ان کے ساتھ الگ الگ ہوگئی [۴] لیکن صحابہ یا بعد

---

[۱] اس حدیث کے تتمہ کا جلد ہی ذکر آرہا ہے جو یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارادہ کیا کہ براق کو مسجد کے ستون سے باندھیں۔

[۲] حضرت عمرؓ کے مناقب میں اس حدیث کو شیخین نے روایت کیا جس کے آخر کے الفاظ یہ ہیں:۔

وَالَّذِىْ نَفْسِىْ بِيَدِهٖ مَا لَقِيَكَ الشَّيْطٰنُ قَطُّ سَالِكًا فَجًّا اِلَّا سَلَكَ فَجًّا غَيْرَ فَجِّكَ۔ اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے۔ جب بھی شیطان تجھے کسی راہ پر چلتے ملتا ہے تو وہ راہ چھوڑ کر دوسری راہ اختیار کر لیتا ہے۔

قط کے لفظ کو بخاری نے ذکر نہیں کیا۔ یہ صرف مسلم نے ذکر کیا ہے۔

[۳] مسلم کی روایت میں یہ الفاظ ہیں:۔

اَلَا اَسْتَحْيِىْ مِمَّنْ تَسْتَحْيِىْ مِنْهُ الْمَلٰئِكَةُ کیا میں اس شخص سے حیا نہ کروں جس سے فرشتے حیا کرتے ہیں۔

[۴] اسے بخاری نے روایت کیا۔ (تیسیر)

والوں کے منقولات سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق ایسی کوئی بات نہیں ملتی رجن سے معلوم ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر ایسی باتیں ظاہر ہوئی ہوں۔

لہٰذا کہا جاتا ہے کہ: جو کچھ اولیاء اور علماء سے احوال، خوارق اور علوم وفہوم وغیرہ سے متعلق منقول ہیں۔ یا قیامت تک نقل ہو گا۔ وہ افراد اور جزئیات ہیں جو ان کلیات کے تحت داخل ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ کبھی جنس کے افراد اور کلی کی جزئیات میں سے کسی جزئی میں ایسے خاص وصف[1] ہوتے ہیں جو اس کے جزئی ہونے کی حیثیت سے اس کے لائق ہوتے ہیں۔ اگرچہ کلی بحیثیت کلی ان اوصاف سے متصف نہیں ہوتی۔ یہ اس بات کی دلیل نہیں کہ جزئی کی کلی پر فضیلت ہے اور نہ ہی اس بات پر دلیل ہے کہ اس جزئی میں جو خاص وصف ہے کلی کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔ اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ جزئی، جزئی کے ساتھ ہی کلی بن سکتی ہے؟[2] وہ جزئی تو کلی کی حقیقت سے جزئی ہے اور کلی کی ماہیت میں داخل ہے۔ اسی طرح اُمت پر یہ ظاہری اوصاف رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم کی جہت سے ہی ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ گویا وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے اوصاف وکرامات کا نمونہ ہوتے ہیں۔

اور اس کی صحت پر دلیل یہ ہے کہ جس قدر کوئی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع واقتدا کرے گا اسی قدر اسے یہ باتیں حاصل ہوں گی۔ اگرچہ یہ باتیں اختصاص اور استقلال کے طور پر امت کے لئے ظہور پذیر ہوں جن میں آپؐ کی متابعت کی شرط نہ ہو۔ اور یہ بات حضرت عمرؓ کی شان میں مذکورہ مثال سے واضح ہو جاتی ہے۔

آپ دیکھتے نہیں کہ مذکورہ واقعہ کی خاصیت شیطان کا حضرت عمرؓ سے بھاگنا ہے۔ اور یہ شیطان

---

[1] یعنی کلی کی جزئیات اپنے کسی ذاتی اختصاص کی وجہ سے ممتاز ہو جاتی ہیں۔ ایسی ہی جزئیات ہیں جو آپ بعض صحابہ کی کرامات کے بارے میں دیکھتے ہیں۔ اگرچہ بادی الفظر میں یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایسے امور ہیں جو کرامات رسولؐ کی کلی میں داخل نہیں۔ لیکن واقع ایسا نہیں وہ اسی کلی کی جزئیات ہیں۔ اور ان جزئیات کی کلی کامل تر ہے جیساکہ مؤلف رسول اللہ علیہ وسلم کی عصمت کے بارے میں بیان کریں گے کہ آپ کی شیطان سے عصمت مطلقہ تھی اور شیطان کا حضرت عمرؓ سے بھاگنا ایسی بات ہے جس سے پوری عصمت کا تقاضا پورا نہیں ہوتا کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان اپنے سے طاقتور دشمن سے بھاگ جاتا ہے۔ پھر وہ اسے غافل پا کر حملہ کر دیتا ہے جس سے وہ نجات نہیں پا سکتا۔

[2] غالباً درست الفاظ یوں ہونے چاہئیں لا یکون جزئیا الا بکلی (وہ کلی کی وجہ سے ہی تو جزئی ہوتی ہے)۔

کے ہتھکنڈوں اور اس کے گناہ پر اکسانے سے حفاظت ہے۔ اور آپ جانتے ہیں کہ مطلق، عام اور مکمل حفاظت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خاصہ ہے۔ کیونکہ آپ چھوٹے بڑے ہر طرح کے گناہوں سے علی العموم والاطلاق معصوم تھے۔ اور اس معنی کو یہاں بیان کرنے کی ضرورت بھی نہیں۔ گویا حضرت عمرؓ اس خاصیت میں اسی سمندر سے ہی فیض یاب ہوئے ہیں۔

علاوہ ازیں شیطان کے فرار یا اس کے بعد انسان سے جو کچھ مقصود ہے وہ محض حفاظت ہے اس سے زائد کچھ نہیں ان خواص میں بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خوبی زیادہ ہے۔ جن میں سے ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو شیطان پر تسلط کی قدرت بخشی حتیٰ کہ آپ نے ارادہ کر لیا کہ اسے مسجد کے ستون سے باندھ دیں پھر آپ کو حضرت سلیمان علیہ السلام کا یہ قول یاد آگیا:۔

رَبِّ هَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي [1] — اے میرے پروردگار! مجھے ایسی بادشاہی عطا کر جو میرے بعد کسی کے لائق نہ ہو۔

جبکہ حضرت عمرؓ کو ایسی قدرت نہیں تھی۔ اور ایک یہ ہے۔ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم [1] از خود اس پر مطلع ہو گئے تھے جب حضرت[2] کو خود معلوم نہ ہو سکا۔ اور ایک یہ ہے کہ آپ شیطان کے ہتھکنڈوں سے محفوظ تھے خواہ وہ آپ کے قریب ہو جب کہ حضرت عمرؓ محفوظ نہ تھے خواہ شیطان ان سے دور ہو۔

اور حضرت عثمانؓ کی منقبت یوں وارد نہیں ہوئی جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت سے معارض ہو۔ بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ آپ اس صفت میں بھی برتر تھے اگرچہ خود آپ نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ کیونکہ کسی چیز کا ذکر نہ کرنے سے اس کا نہ ہونا لازم نہیں آتا۔ علاوہ ازیں حضرت عثمان میں جو خاصیت تھی وہ ان کے حیا کی شدت تھی۔ جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سب لوگوں سے زیادہ حیا والے تھے۔ اس کنواری سے بھی زیادہ حیا دار جو اپنے پردہ دار گوشہ مکان میں ہو۔ پھر جب حیا ہی اس کی اصل ٹھہری تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہ ذات ہیں جن میں حیاء اپنے کمال پر تھا۔

یہی ترتیب آگے حضرت اسیدؓ اور ان کے ساتھی تک چلتی ہے۔ کیونکہ اس واقعہ سے مقصود روشنی کرنا ہے حتیٰ کہ رات کو بغیر تکلیف کے راستہ پر چلنا ممکن ہو سکا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حال تھا کہ اندھیرا آپ کی بصارت کے آڑے نہیں آتا تھا۔ بلکہ آپ اندھیرے میں بھی ایسے ہی دیکھتے تھے۔

---

[1] اسے بخاری، مسلم وغیرہ نے نکالا۔

[2] یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں اور حضرت عمرؓ کی شان میں۔

جیسے روشنی میں۔ بلکہ وہ چیز بھی آپ کی بصارت کے آڑے نہیں آتی تھی جو اندھیرے کے پردے سے زیادہ کثیف ہو۔ آپ اپنے پیچھے سے بھی ایسے ہی دیکھتے تھے جیسے اپنے آگے سے۔ اور یہ زیادہ بلیغ ہے کیونکہ خارقہ فی نفسہٖ آنکھ میں ہے نہ کہ اس چیز میں جو دیکھی جا رہی ہے۔ کیونکہ یہ صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات اور ان کرامات سے ہے جو آپ کے زمانہ میں یا اس کے بعد امت میں ظاہر ہوئیں۔

یہی وہ بیان ہے جس پر اعتماد ہونا چاہیئے۔ اور ان امور کو اسی جہت سے قبول کرنا چاہیئے نہ کہ ہر چیز کو۔ بسا اوقات بادی النظر میں دیکھنے والے کے لئے اشکال واقع ہوتا ہے اور اس میں اللہ کی توفیق سے کوئی اشکال نہیں۔ اس سلسلہ میں فضلیت اور خاصیت کے قاعدہ سے متعلق قرافی کی بحث ملاحظہ فرمایئے۔

فصل

اس اصل کے فوائد میں سے ایک یہ ہے کہ جو خارقہ کسی کے ہاتھوں صادر ہو اس میں غور کیا جائے۔

اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات اور کرامات میں اس کی اصل موجود ہے تو وہ صحیح ہے۔ ورنہ وہ غلط ہے خواہ بادی النظر میں کرامت ہی معلوم ہو۔ کیونکہ جو خوارق کسی انسان کے ہاتھ سے ظاہر ہوں وہ کرامت ہی نہیں ہوتے۔ بلکہ ان میں سے کچھ کرامت ہوتے ہیں اور کچھ نہیں ہوتے۔

اور یہ بات اس مثال سے واضح ہو جائے گی کہ قوتِ ارادی سے تصرف کرنے والوں اور علم الافلاک اور ستاروں کے احکام جاننے والوں سے بھی خوارق سرزد ہوتے ہیں۔ اور یہ سب کچھ اندھیرے ہیں جو ایک دوسرے پر چڑھے ہوئے ہیں جن میں صحت کا کچھ دخل نہیں نہ ہی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم کی کرامات میں ان کا سُراغ ملتا ہے۔ کیونکہ اگر ایسے افعال کسی خاص دُعا (منتر وغیرہ) کے نتیجہ کے طور پر ہوتے ہیں۔ تو نبی صلّی اللہ علیہ وسلم کی دعا ایسی نسبت پر نہ تھی، اور نہ اس میں یہ صورت تھی۔ اور نہ آپ نے کواکب کے قِران پر اعتماد کیا نہ ستاروں کے سعد و نحس ہونے پر۔ بلکہ آپؐ نے صرف اس ذات پر اعتماد کیا۔ جس کی طرف تمام معاملات راجع ہوتے اور پناہ لیتے ہیں۔ آپ نے کواکب سے رُخ پھیرا اور ان سے نسبت کرنے سے منع فرمایا جب آپ نے فرمایا :-

اصبح من عبادی مومن بی وکافر — میرے بندوں میں کچھ میرے ساتھ ایمان لائے اور

ستاروں سے کفر کیا :

اور اگر کسی وقت کا قصد کرے یا کسی قصد کی طرف بلائے تو ایسے سبب سے جو ان سب سے پاک ہے جیسے تنزل والی حدیث یا صبح وشام فرشتوں کے اجتماع والی حدیث اور ایسے ہی دوسرے امور۔ اور دُعا بھی تو عبادت ہے جو نہ کچھ پڑھا سکتی ہے نہ کم کر سکتی ہے۔ اس سے میری مراد وہ مطلوبہ کیفیات اور تکلیف والی ہیئات ہیں، جن کی مثال پہلے سے معروف نہ ہو۔ اسی طرح وہ دعائیں ہیں جن کا پہلے زمانوں میں رواج چلتا ہے نہ پچھلے زمانوں میں۔ نہ ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف صالحین انہیں عمل میں لائے۔ اس میں جو چیز ملحوظ رکھی جاتی ہے وہ اہل فلسفہ اور ایسے ہی دوسرے لوگوں کے گمان کے مطابق حروف کے طبائع ہیں جن کے متعلق دوسرے لوگوں نے کچھ نہیں کہا۔ اور اگر یہ دُعا کے بغیر ہو جیسے اشیاء پر قوتِ ارادی کو مسلط کرنا تا آنکہ وہ اثر پذیر ہو جائے تو یہ بات نقل سے ثابت نہیں۔ نہ ہی آپ کو اس کی کوئی اصل ملے گی۔ بلکہ اس کی اصل حال حکمی (اس کی کیفیت کا حال) اور فلسفی تدبیر ہے، شرعی نہیں۔ اگر اس اثر پذیری سے خارق حاصل ہو بھی جائے تو یہ اس کی صحت پر دلیل نہیں۔ جیسے کبھی ایسا خارق قتل اور زخم کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے بلکہ جادو اور آنکھ لگنے کی مثالوں تک جا پہنچتا ہے۔ تاہم یہ اس کی صحت پر دلیل نہیں بن سکتا بلکہ یہ باطل محض ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں عوام کے اور بہت سے خواص کے قدم پھسل جاتے ہیں۔ لہٰذا اس مقام پر خبردار رہنا چاہیئے۔

فصل

اور ان قواعد سے ایک یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو ڈرایا بھی اور خوشخبری بھی دی اور آپ نے سچے خواب، واضح مکاشفہ، الہام صحیح اور فراست صادقہ سے خوارق کے مطابق تصرف کیا اور اس پر پسندیدگی کا اظہار فرمایا۔ تو اب جو شخص ایسا کام کرے

لے یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی فراست، اپنے خواب اور اپنے الہامات پر بعض کے لئے بشارت کو مرتب کیا اور دوسروں کے لئے ڈرانے کو، اور بعض حالتوں میں تصرفات کئے۔ اور جو شخص اپنے عمل میں راہِ صواب پر رہتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم جیسے کام کرے گا وہ اسی طرح کا ہوگا اور گزشتہ بیان سے آپ کو یہ تو معلوم ہو چکا ہے کہ ایسے خارق کی سچائی متابعت کی قوت کے تابع ہے۔ اسی لئے مؤلف نے کہا "من اختص بشیء" الخ (جس نے کسی چیز پر اختصاص پیدا کر لیا) نیز مؤلف کا قول شرط ذالک یعنی جو بعد والے مسئلہ میں مذکور ہے۔

گا وہ انہیں سے ہو گا جس نے ٹھیک راہ پر چل کر ان امور میں سے کسی چیز میں اختصاص پیدا کیا۔ اور مشروع طریق سے باہر نکل کر کوئی کام نہ کیا ہو بلکہ اس کی شرط کو ملحوظ رکھا ہو۔ اور ایسے خارق کی صحت پر گزشتہ بیان کے علاوہ دو امور مزید دلیل ہیں :-

پہلی بات - بلا شبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیتے ہوئے، منع کرتے ہوئے، ڈراتے ہوئے، خوشخبری دیتے اور ہدایت دیتے وقت اسی کے مطابق عمل کیا۔ اور یہ ذکر نہیں کیا کہ وہ عمل امت کو چھوڑ کر ان سے خاص ہے جو اس بات پر دلیل ہے کہ اس کام میں آپ کا حکم ہی اُمت کے لئے حکم ہے، آپ سے جو عمل سرزد ہوا اس کی یہی شان ہے اگرچہ آپ کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے اس کے اختصاص کی دلیل ثابت نہ ہو۔ اور اس معاملہ میں یہی کافی ہے جو آپ نے اپنی امت میں مبشرات سے چھوڑا ہے۔ مبشرات کا فائدہ بشارت اور نذارت ہی تو ہے جس پر بخشش رقت اور باز رفت مرتب ہوتی ہے۔

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن عمرؓ سے فرمایا! میں نے خواب میں دو فرشتے[1] دیکھے کہ وہ عبداللہ بن عمر سے کہہ رہے ہیں "تو ایک اچھا آدمی ہے اگر نماز زیادہ پڑھا کرے"۔ اس کے بعد وہ ہمیشہ بکثرت نوافل وغیرہ پڑھتے تھے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ؛ "عبداللہ ایک صالح آدمی ہے اگر رات کو نماز زیادہ پڑھا کرے"۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوذر غفاریؓ سے فرمایا، "میں تمہیں ایک کمزور آدمی دیکھتا ہوں اور تمہارے لئے وہی کچھ پسند کرتا ہوں جو اپنے لئے پسند کرتا ہوں تم دو آدمیوں پر بھی امیر نہ بننا۔ نہ ہی یتیم کے مال کا والی بننا۔"

---

[1] یعنی حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اپنے آپ کو خواب کے مطابق ڈھال لیا۔ اور یہ بھی واضح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت ابوذرؓ، ثعلبہؓ اور انسؓ سے گفتگو فراست کی قبیل سے ہے اور بہتر ہوگا کہ آپ بخاری کی وہ روایت ملاحظہ فرمائیں جو کتاب الرؤیا باب الامن وذہاب الروع فی المنام (خواب میں امن اور ڈر دُور ہونے کا باب) میں ہے۔ اس میں ہے کہ ایک تیسرے فرشتے نے عبداللہ بن عمرؓ سے کہا کہ ، ڈرو مت! تم اچھے آدمی ہو اگر نماز زیادہ پڑھا کرو"۔ تو یہ دو فرشتوں کا کلام نہیں۔ جیسا کہ اس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ ہیں کہ: عبداللہ ایک صالح آدمی ہے اگر رات کی نماز زیادہ کرے"۔ اور یہ ایک دوسری روایت کی نص ہے جیسے مؤلف نے روایت کیا جس سے وہ کچھ ظاہر نہیں ہوتا جو مؤلف نے آپ کے قول نعم الرجل کو ایک فرشتے یا دو فرشتوں کی کہی ہوئی بات بنا دیا۔ ہاں تکلف سے ایسا ہو سکتا ہے۔

اور آپ نے ثعلبہ بن حاطب سے، جس نے آپ کو مال کی زیادتی کے لئے دُعا کرنے کو کہا تھا، فرمایا: "وہ تھوڑا مال جس کا تو شکر ادا کر سکے اس زیادہ مال سے بہتر ہے جس پر شکر کی تو طاقت نہ رکھے"[1] اور حضرت انس کے لئے دُعا کی کہ: "اے اللہ! اس کے مال اور اولاد کو زیادہ کر دے"[2] اور آپ نے صحابہ کی مختلف چیزوں کی طرف رہنمائی فرمائی کہ ان میں سے ہر ایک کے لئے کونسا عمل افضل ہے۔ اور آپ نے ان کے بارے میں فراستِ صادقہ سے کام لیتے ہوئے انہیں بتلایا اور فرمایا[3] "میں کل اس شخص کو جھنڈا دوں گا جس کے ہاتھ پر اللہ (خیبر کی) فتح نصیب فرمائے گا"۔ پھر آپ نے وہ جھنڈا حضرت علیؓ کو دیا جن کے ہاتھ پر اللہ نے فتح دی۔

اور آپ نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے فرمایا کہ "شاید اللہ تجھے ایک قمیص پہنائے گا۔ لوگ اسے تجھ سے اتروانے کا ارادہ کریں گے تو تم اسے مت اُتارنا"[5] گویا آپ نے اطلاعِ غیبی پر اپنی فائدہ مند وصیتوں کو مرتب فرمایا نیز یہ خبر دی[6] کہ "عنقریب لوگ غالیچوں کے مالک ہوں گے۔ ان میں سے کوئی صبح کو ایک حلّہ زیبِ تن کریگا تو شام کو دوسرا کرے گا۔ اور ایک دسترخوان آگے بچھایا جائے گا اور دوسرا اٹھایا جائے گا"۔ پھر اس حدیث کے آخر میں فرمایا: "لیکن تم اس دن کے مقابلے میں آج بہتر ہو"۔

---

[1] اسے جامع صغیر میں بغوی، باوردی، ابن قانع، ابن السکن، ابن شاہین سے، ابو اُمامہ عن ثعلبہ بن حاطب سے نکالا۔ نیز مناوی نے اپنی کتاب کنوز الحقائق میں تمام سے نکالا۔ مناوی جامع صغیر پر اپنے حاشیہ میں کہتے ہیں کہ بیہقی نے اس حدیث کی اسناد کے بارے میں کہا کہ وہ محلِ نظر ہے۔ اور یہ بات اہلِ تفسیر کے درمیان مشہور ہے اور اصابہ میں اس ثعلبہ کے بیان میں اس حدیث کی عدمِ صحت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ پھر اس قصہ کے راوی کے متعلق کہا۔ اگر یہ روایت درست ہوا، اور میں اسے درست نہیں سمجھتا۔ کہ وہ بدری ہے۔

[2] اسے شیخین اور ترمذی نے روایت کیا۔

[3] یہ خبر اور جو اس کے بعد دوسرے کے لئے ہے اطلاعِ غیبی کے تحت داخل ہے اور یہ مجمل عبارت ہے جو ایسے امور پر مشتمل ہے جو فرشتوں کی وحی اور الہام کی قبیل سے ہیں اور آپ نے ایسے امور پیش کئے جن سے ان میں امت کی مشارکت درست قرار پائے اور یہ برتاؤ میں نرمی اختیار کرنے کی ایک قسم کی بنا پر ہے [4] حضرت علیؓ کے مناقب میں بخاری نے روایت کیا۔

[5] اسے ترمذی نے حضرت عائشہ سے روایت کیا اور اسے حسن کہا ہے۔

[6] ملا علی شفاء کی شرح میں کہتے ہیں کہ آپ کے الفاظ ستکون لهم انماط صحیحین میں حضرت جابرؓ سے مروی ہیں۔ پھر کہا کہ ترمذی میں حضرت علیؓ سے یہ الفاظ ہیں ویغدوا الخ۔

اور حضرت معاویہ کے دورِ حکومت کے متعلق خبر دی اور اسے وصیت کی[1] کہ "عمار بن یاسرؓ کو باغی جماعت شہید کرے گی"۔[2] اور ان امراء کے متعلق خبر دی جو نماز کو تاخیر سے ادا کریں گے۔[3] پھر لوگوں کو وصیت کرتے ہوئے پوچھا کہ اس وقت تم کیا کرو گے جب تمہیں میرے بعد ناگوار باتیں پیش آئیں گی، پھر انہیں صبر کا حکم دیا[4] یہ تمام باتیں جن کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی، غیبی امور سے متعلق ہیں جن سے ایمان، تصدیق، ڈرانا اور بشارت دینا وغیرہ فوائد حاصل ہوتے ہیں اور ایسے امور ناقابلِ شمار ہیں۔

دوسری بات۔ فراست، کشف، الہام اور خواب کی وحی سے متعلق صحابہ رضی اللہ عنہ کا عمل بھی اسی طرح کا سا تھا۔ جیسے حضرت ابو بکرؓ کا قول ہے[5] (جو آپ نے حضرت عائشہؓ سے کہا): وہ دونوں تو تیرے ہی بھائی اور بہنیں ہیں"۔ اور حضرت عمرؓ کا قول یا سارِیَۃُ الجَبَلَ (اے ساریہ پہاڑ کی جانب ہو جاؤ) گویا انہوں نے ایسی نصیحت کی جو انہیں کشف سے معلوم ہوئی۔ اور آپ کا اس شخص کو منع کر دینا، جو لوگوں کو قصے سنایا کرتا تھا، اور فرمایا: میں ڈرتا ہوں کہ تو اتنا بلند چلا جائے گا کہ ثریا تک جا پہنچے گا۔ اور ایک شخص نے آپ کو اپنا خواب سنایا کہ میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ سورج اور چاند آپس میں لڑ رہے ہیں۔ تو آپ نے اس سے پوچھا "پھر تم نے کس کا ساتھ دیا"؟ کہنے لگا: "چاند کا" آپ نے فرمایا: تو نے محو ہونے والی نشانی کا ساتھ دیا۔ تو ہمیشہ ایک جیسا عمل نہ کر سکے گا"۔ چنانچہ سلف صالحین، بعد کے علماء اور اولیاء سے، (اللہ ہمیں ان سے نفع بخشے) ایسی بے شمار باتیں منقول ہیں۔ لیکن ان امور کے مطابق عمل کی شرط میں غور و فکر ابھی باقی ہے۔ چونکہ یہ بحث خاصی طویل ہے لہٰذا ہم اس

---

[1] ابن عساکر نے ضعیف اسناد سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاویہؓ سے کہا: "میرے بعد تم میری اُمت کے امیر بنو گے۔ تو جب یہ وقت آئے تو ان کی اچھی باتوں کو قبول کرنا اور ان کی خطاؤں سے درگزر کرنا"۔

[2] یہ ایک حدیث کا ٹکڑا ہے جسے ابو بکر برقانی اور اسماعیلی نے نکالا۔

[3] اسے مسلم نے حضرت ابو ذرؓ سے کئی طریقوں سے نکالا۔

[4] اُسید بن حضیر کہتے ہیں کہ کسی انصاری شخص نے کہا: "اے اللہ کے رسول! آپ نے فلاں شخص کو عامل بنا دیا اور مجھے نہیں بنایا"۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "تم میرے بعد جلد ہی کچھ ناخوشگوار باتیں دیکھو گے۔ تم صبر کرنا حتیٰ کہ تم مجھے حوض کوثر پر ملو"۔ اسے ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

[5] یعنی حضرت عائشہ کو جب حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عائشہ کا بیس وسق کا حق مہر یہ کہہ کر ختم کر دیا۔ اس سلسلہ میں کتاب السنۃ کا دسواں مسئلہ ملاحظہ فرمایئے جس میں یہ قصہ آ رہا ہے۔

پر الگ بحث کرتے ہیں اور وہ یہ ہے :۔

گیارھواں مسئلہ

ایسے امور صرف اس صورت میں قابلِ لحاظ و معتبر ہوں گے جبکہ ان سے کوئی شرعی حکم یا دینی قاعدہ مجروح نہ ہوتا ہو۔ کیونکہ جو چیز کسی شرعی قاعدہ کو توڑے وہ فی نفسہٖ حق نہیں بلکہ وہ خیال و وہم یا القائے شیطانی ہے۔ اور کبھی ان چیزوں کے ساتھ حق کی آمیزش ہو جاتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی۔ ایسی تمام باتوں کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ وہ ثابت مشروع چیز سے معارض ہیں اور وہ یہ ہے کہ جو شریعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لائے ہیں وہ عام ہے خاص نہیں۔ جیسا کہ اس مسئلہ میں پہلے گزر چکا ہے کہ شریعت کی اصل ناقابلِ شکست و ریخت ہے نہ ہی اس کا تسلسل ٹوٹ سکتا ہے۔ نہ ہی وہ مکلّف کو اپنے حکم میں داخل ہونے سے گھبراہٹ میں ڈالتی ہے۔ جب یہ صورت حال ہے تو اس قبیل کی ہر وہ چیز جو شریعت کی بساط کے مخالف ہو گی۔ ہم اسے روکیں گے کیونکہ وہ فاسد اور باطل ہے۔

اب اس کی مثالیں دیکھئے۔ ابن رشد سے کسی نے پوچھا کہ ایک حاکم کے پاس دو مشہور عادلوں نے کسی معاملہ میں انصاف کے ساتھ گواہی دی۔ پھر حاکم نے خواب میں دیکھا کہ اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ "اس شہادت پر فیصلہ نہ کرنا کیونکہ یہ باطل ہے"۔ ایسی خوابوں کا کسی امر یا نہی یا بشارت یا نذارت وغیرہ میں کوئی اعتبار نہیں۔ کیونکہ یہ قواعدِ شرعیہ میں سے ایک قاعدہ کو توڑ رہی ہیں۔ اس قسم کی باقی خوابوں کی بھی یہی صورت ہے۔ اور یہ روایت کہ: حضرت ابو بکرؓ نے کسی شخص کی موت کے بعد ایک خواب کی بنا پر وصیت نافذ کی جو آپ نے دیکھا تھا"۔ تو یہ ایک ایسا قضیہ ہے جو اپنے احتمال کی وجہ سے قواعد کلیہ کو مجروح نہیں بناتا۔ شاید وارث اس وصیت پر راضی ہو گئے ہوں لہٰذا اس سے اصل کی توڑ پھوڑ لازم نہیں آتی۔

اسی طرح اگر مکاشفہ سے یہ معلوم ہو کہ یہ نتھرا پانی منصوب ہے یا نجس ہے۔ یا یہ گواہ جھوٹا ہے یا یہ مال تو زید کا تھا جو جھگڑا کر کے عمرو کے لئے حاصل کیا گیا ہے یا اس سے ملتے جلتے امور میں ان مکاشفات کے مطابق عمل درست نہ ہو گا جب تک کہ ظاہری سبب سے تعین نہ ہو۔ گویا نتھرے پانی کی موجودگی میں کسی کے لئے تیمم درست نہ ہو گا اور نہ گواہ قبول کرنے کو ترک کیا جائے گا اور نہ ہی کسی

حال میں زید کے لئے مال کی شہادت[1] کو ترک کیا جائے گا کیونکہ ظاہری امور نے شرعی حکم کے مطابق ان میں دوسرا حکم متعین کر دیا ہے۔ انہیں محض فراست یا مکاشفہ پر اعتماد کرتے ہوئے ترک نہیں کیا جائے گا جیسا کہ ایسے امور میں نیند کا خواب بھی قابلِ اعتماد نہیں۔ اگر یہ بات جائز ہوتی تو[2] احکام کو توڑنا بھی جائز ہو جاتا جبکہ ظاہر میں ان کے موجبات ثابت ہیں۔ اور یہ بات کسی حال میں بھی درست نہیں۔ یہی صورت ہمارے زیر بحث مسئلہ کی ہے۔

ایک صحیح حدیث میں آیا ہے کہ: تم لوگ میرے پاس جھگڑے کے لئے آتے ہو اور ہو سکتا ہے کہ ان میں سے ایک اپنی دلیل بازی میں دوسرے سے زیادہ چرب زبان ہو۔ اور میں جو کچھ اس سے سنوں اس کے مطابق فیصلہ کر دوں"۔ الحدیث[3] گویا آپ نے حکم کو سننے کے مقتضی سے مقید کیا اور باقی سب کچھ چھوڑ دیا۔ اور بہت سے احکام ایسے ہیں جن پر جو آپ کے سامنے عمل درآمد ہوتا تھا اور آپ اس کی اصل سے اور جو کچھ اس میں حق و باطل ہے سب سے واقف ہوتے تھے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم فیصلہ اسی کے مطابق کرتے جو کچھ آپ سنتے، اپنے علم کے موافق نہیں کرتے تھے۔ اور یہی وہ اصل ہے جس سے حاکم کو اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرنے سے منع کر دیا گیا ہے۔

---

[1] شاید یہ لفظ ولایۃ الشہادۃ کے بجائے ولایۃ الحکم چاہیئے۔

[2] یعنی قاضی سے فیصلہ صادر ہونے کے بعد اس کا ابطال معتبر ہے کیونکہ کشف ایسی واضح خطا ہے جس سے حکم کو توڑنا درست نہیں۔ اسی طرح حکم کے موجبات کو ظاہر کے مطابق اور قواعد شرعی کے مقتضی پر ترک کیا جائے گا۔ اور کشف وغیرہ پر جھکنا درست نہ ہوگا۔ اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ نقضِ احکام تو صرف نادر جزئیات میں ہوتا ہے جو بہت سی قیود سے مقید ہوں۔ تو یہ بات حکم کے بعض موجبات کے ترک سے بہت بعید ہے۔ جب ان دونوں میں تعارض پیدا ہو جائے تو انہیں ایک دوسرے سے لازم قرار دینا ممنوع ہے۔ یعنی کشف کے قبول کرنے کی بنا پر یہ لازم نہیں آتا کہ شرعًا معتبر شہادت کو قبول کرنے سے گریز کرے تاکہ کشف کے حصول سے اس گواہی کی بنا پر بالفعل جو حکم صادر ہوتا ہے، اسے بھی توڑ دیا جائے۔ یہ اس لئے کہ نقض احکام پر بہت بڑا فساد اور احکام سے رخصت مرتب ہوتے ہیں جیسا کہ ایک دوسرے مقام پر مؤلف نے اس طرف اشارہ کر دیا ہے۔

[3] اس حدیث کا بقیہ یہ ہے۔

فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ فَلَا يَأْخُذَنَّهُ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ ۔ تو جس شخص کے لئے میں اس کے بھائی کے حق میں سے فیصلہ دیدوں وہ اسے ہرگز قبول نہ کرے کیونکہ میں اسے وہ آگ کا ٹکڑا کاٹ کر دیتا ہوں۔ اسے شیخین نے نکالا۔

امام مالک کا یہی مذہب ہے ان کا مشہور قول ہے کہ اگر حاکم کے پاس عادل گواہ کسی ایسے معاملہ میں گواہی دیں جسے وہ جانتا ہو کہ اصل حقیقت اس کے خلاف ہے اور وہ یہ بھی جانتا ہو کہ گواہ جھوٹ کا قصد نہیں رکھتے تو اسے شہادت کے مطابق فیصلہ کرنا واجب ہے۔ اگر وہ شہادت کے مطابق فیصلہ نہ کرے گا تو اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرنے والا ہوگا۔ اور یہ بھی اس صورت میں ہے جبکہ حاکم کا علم ایسی عادات سے حاصل شدہ ہو جن میں شک نہ ہو، نہ کہ ایسے خوارق سے جو معاملات پر دخل انداز ہوتے ہیں۔ اور جو شخص حاکم کے اپنے علم کے مطابق فیصلہ کی صحت کا قائل ہے[1] وہ بھی ایسا علم ہے جو عادات سے حاصل شدہ ہو نہ کہ خوارق سے۔ اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اعتبار[2] نہیں کیا اور یہ بہت بڑی حجت ہے۔ اور ابن عربی کہتے ہیں کہ بغداد میں قاضی القضاۃ الشاشی مالکی تھا جو احکام میں فراست سے فیصلے کرتا تھا۔ اس نے ایاس بن معاویہ کا طریقہ اختیار کیا جن دنوں وہ قاضی تھا۔ اس نے کہا کہ ہمارے استاد فخرالاسلام ابوبکر الشاشی کے رد میں ایک جز لکھی ہے اور جو کچھ اس میں لکھا ہے وہ یہ ہے کہ: اگر وہ فراست کے علاوہ تمام دلائل سے قطع نظر کرکے صرف فراست سے فیصلے کرتا تھا تو وہ واقعی تردید کا مستحق ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات دو وجہ سے مشکل ہے۔

ایک یہ کہ بات اس کے خلاف ہے جو اہل کرامات و مکاشفات سے منقول ہے۔ کیونکہ ایک گروہ محض کشف یا غیر مروجہ خبروں پر اعتماد کرتے ہوئے ایسی چیزوں کو حاصل کرنے سے رک گئے جو بظاہر ان کے لئے جائز تھیں۔ آپ دیکھتے نہیں جو شبلی کے متعلق منقول ہے کہ جب انہوں نے عہد کرلیا کہ حلال کے سوا کچھ نہ کھائیں گے تو صحرا میں ایک انجیر کا درخت دیکھا۔ آپ نے ارادہ کیا کہ اس سے کچھ کھائیں تو درخت پکار اٹھا: کہ مجھ سے کچھ نہ کھانا، میں تو ایک یہودی کی ملکیت ہوں[3]۔ اور عباس بن مہتدی

---

[1] ابن عربی کتاب الاحکام میں کہتے ہیں کہ سب کے سب علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قاضی اپنے علم کے مطابق قتل نہ کرے۔ اگرچہ انہوں نے باقی تمام احکام میں اختلاف کیا ہے کہ آیا وہ اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرسکتا ہے یا نہیں۔

[2] یعنی آپ معاملہ میں حق و باطل کی حقیقت سے واقف ہو جاتے تھے۔ اس کے باوجود آپ ظواہر کے مقتضی پر اعتبار کرتے ہوئے شرعی حکم کے مطابق فیصلہ کرتے تھے۔

[3] یعنی یہودی کی ملکیت ہوں۔ اور جنگل کے درخت ملکیت سے خالی نہیں ہوتے۔ رہا اس کا یہودی ہونا تو یہ بات حکم کی اصل میں اثر انداز نہیں ہوتی۔ تاہم ورع (مشتبہ باتوں سے اجتناب) کی زیادتی کے لئے مفید ہے۔ تاکہ وہ اس سے الگ ہو جائے۔ اور وہ درخت کافر کا تھا۔

کے متعلق نقل ہے کہ اس نے ایک عورت سے شادی کی جب رات کو داخل ہوئے تو ندامت طاری ہوئی۔ پھر جب اس عورت کے پاس آنے کا ارادہ کیا تو اس کام سے انہیں ڈانٹ دیا گیا۔ لہٰذا آپ رُک گئے اور باہر نکل گئے۔ پھر تین دن بعد پتہ چلا کہ کوئی اور اس کا خاوند ہے۔ یہی صورت ان لوگوں کی ہے جنہیں عادی یا غیر عادی علامت سے یہ علم ہو جائے کہ آیا یہ حاصل شدہ چیز ہے یا نہیں؟ جیسے کہ حارث محاسبی جب کسی مشتبہ چیز کی طرف ہاتھ بڑھاتے تو ان کی انگلیوں میں ایک ایسی رگ تھی جو حرکت کرنے لگتی تھی۔ لہٰذا آپ اس چیز سے رُک جاتے تھے۔

اور اس کی اصل حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ سے مروی وہ حدیث ہے[1] جس میں زہر آلود بکری کا قصہ مذکور ہے اور یہ بھی مذکور ہے کہ اس کو رسول اللہ صلی اللہ وسلم اور کچھ لوگوں نے کھایا۔ آپ نے فرمایا "اپنے ہاتھ کھانے سے اٹھالو کیونکہ مجھے خبر دی گئی ہے کہ یہ زہر آلود ہے۔ اور بشر بن براءؓ ایسا گوشت کھانے سے وفات پا گئے۔ گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات پر عمل کیا اور یہ خبر پانے کے بعد آپ خود بھی رُک گئے اور اپنے اصحاب کو بھی کھانے سے روک دیا۔ اور یہ واقعہ ہم سے پہلی شریعت کے بھی مطابق ہے۔ اور ہمارے لئے یہی مشروع ہے۔ یہ کہ کوئی ناسخ اس کی تردید میں ہو۔ اور یہی بات بنی اسرائیل کے گائے والے قصہ میں ہے۔ جب انہیں گائے ذبح کرنے کا حکم دیا گیا اور اس کے گوشت کا ایک ٹکڑا مقتول کو مارا گیا تو اللہ نے اس مقتول کو زندہ کر دیا اور اس نے اپنے قاتل کی خبر دے دی پھر اسی خبر پر قصاص کا حکم مرتب کیا گیا۔ اور خضر کے قصہ میں ہے کہ انہوں نے کشتی کو توڑ دیا اور غلام کو قتل کر دیا۔ اور یہ باتیں بھی اسی معنی میں ہیں۔ اس کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے جو انبیاء علیہم الصلوٰت والسلام کے معجزات اور اولیاء رضی اللہ عنہم کی کرامات سے منقول ہے۔

<u>دوسری وجہ</u>۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ خوارق عادات انبیاء اور اولیاء کی طرف بالنسبت ایسے ہی ہیں جیسے ہماری طرف بالنسبت عادات ہیں تو جیسے اگر ہمیں کسی عادی امر سے یہ دلیل مل جائے کہ یہ پانی نجس یا مغصوب ہے تو ہم پر اس سے باز رہنا واجب ہو جاتا ہے۔ تو وہاں بھی معاملہ ایسا ہی ہے۔ کیونکہ اس سے تو کچھ فرق نہیں پڑتا کہ یہ خبر عالم غیب سے حاصل ہوئی ہے یا عالم شہادت سے جیسے اس بات میں کوئی فرق نہیں کہ کوئی تو پانی میں نجاست واقع ہونے کو

[1] اسے بخاری نے نکالا۔

ظاہری آنکھ سے دیکھ لے اور کوئی کشفِ قلبی کی آنکھ سے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ مکاشفات پر اسی طرح حکم کو بنا کیا جائے جیسا کہ ظاہری علامات پر کیا جاتا ہے۔ اور جس نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا وہ دور چلا گیا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس بات میں ہمارے درمیان کوئی نزاع نہیں کہ کبھی گزشتہ بیان کے موافق عمل کرنا ہی بہتر ہوتا ہے اور کبھی وہ عمل جو مکمل طور پر مشروع ہو۔ اور اس کے دو رُخ ہیں۔

پہلا رُخ۔ وہ اعتبار ہے جو ایسے واقعات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تھا اور جو ان معنوں میں قیاس سے جا ملتا ہے۔ جبکہ ایسے واقعات میں خارق قسم کی کوئی بات نہ ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی واقعی دلیل سے مختص ہو۔ آپ کا اختصاص صرف اس کام میں ہوتا تھا جو معجزہ کی حیثیت سے ہو۔ اس لحاظ سے خضر کا قصہ ہماری شریعت سے منسوخ[1] ہے۔ البتہ بعض علماء کے نزدیک خضر کا کشتی کو توڑنا حالات کے تقاضا[2] کے مطابق تھا اور یہ حالات عادات سے حضرت خضر کے نزدیک ثابت شدہ تھے۔ رہا لڑکے کو قتل کرنا تو اس کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ رہا گائے کا قصہ تو وہ دو تاویلوں میں سے ایک کے مطابق منسوخ اور دوسری کے مطابق محکم ہے اور یہ مقتول کے اس قول کہ "میرا خون فلاں کے ذمہ ہے" کے بارے میں دو مذہبوں سے موافقت کی بنا پر ہے۔

دوسرا رُخ۔ ایسی بات ہے جس میں قیاس نہ ہو سکے۔ اور یہ پہلے قاعدہ کے مقتضیٰ کے خلاف ہے۔ جس میں عمل قیاس سے جاری ہوتا ہے۔ لیکن اگر ہم قیاس کرنے پر قادر نہ ہوں تو کہتے ہیں کہ اولیاء کے متعلق ایسی حکایات کسی شرعی نص کا سہارا لئے ہوتی ہیں اور وہ شرعی نص دل کی کھٹک سے اجتناب کی طلب ہے اور یہ دل کی کھٹک ہی گناہ ہے۔ اور اس کھٹک کے بے شمار اسباب ہیں جن میں یہ قسم بھی داخل ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

---

[1] کیونکہ جن معنوں میں یہ قصہ ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں کہ اس پر قیاس کیا جا سکے۔ ہم تو اسی چیز کی طرف مائل ہو سکتے ہیں جو اسی معنی میں ہماری شرع میں موجود ہو پھر قیاس کی راہ سے وہ اس سے جا ملتی ہو۔

[2] یعنی جب ایسے قوی قرائن موجود ہوں کہ یہ مال صرف اسی عمل سے غصب سے بچ سکتا ہے تو پھر ایسا کام کرنے میں کوئی چیز مانع نہیں یعنی اس بنا پر نسخ کے دعویٰ کی کوئی ضرورت نہیں رہتی۔

اَلْبِرُّ مَا اطْمَأَنَّتْ اِلَیْهِ النَّفْسُ، وَالْاِثْمُ مَا حَاكَ فِیْ صَدْرِكَ[۱] — نیکی وہ ہے جس سے نفس کو اطمینان نصیب ہو اور گناہ وہ ہے جو تیرے جی میں کھٹک پیدا کرے۔

اندریں صورت یہ بات بھی اس شخص کے نزدیک نصوصِ شرعیہ کا سہارا لینے سے خارج نہیں ہے جو دل کی کھٹک کی تفسیر ایسے معنی میں کرتے ہیں جو اتنا عام ہے جو کسی امرِ معلوم میں منضبط نہیں ہو سکتا لیکن ایسے امور کا کچھ اعتبار نہیں جو شرعی قاعدہ سے خالی ہوں۔ اور ہماری بحث تو صرف ان جیسے مسائل میں ہے جیسا کہ ابن رشد نے مسئلہ بیان کیا ہے۔ خضر کے لڑکے کو قتل کرنے کے معاملہ میں ہماری شریعت میں ہرگز کوئی قول ممکن نہیں۔ لہٰذا وہ حکم منسوخ ہے۔ اور اس حکم کو برقرار رکھنے کا پہلو وہ حکایات ہیں جو لوگوں میں پھیلی ہوئی تھیں تو ان سے سوال کے مقتضیٰ کو نہیں سمجھا جا سکتا کیونکہ وہ شرعی قواعد کے خلاف پر دلالت کرتی ہیں۔ اس لئے کہ احکام میں بالخصوص حکم کی بنیاد یقینی ظواہر ہیں اور احکام کے علاوہ اعتقادی امور میں بھی بالعموم ہی یقینی ظواہر حکم کی بنیاد ہوتے ہیں۔ کیونکہ سید البشر صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی کے ذریعہ مطلع ہونے کے باوجود منافقین وغیرہ کے بارے میں امور کو ان کے ظواہر پر ہی جاری فرمایا حالانکہ آپ ان کے باطنی احوال کو جانتے تھے۔ اور جس راہ پر یہ ظواہر چلتے ہیں یہ باتیں ظواہر کو اس راہ پر چلنے سے خارج نہیں کر سکتیں۔

ایک شبہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ منافقین کا معاملہ تو اسی قبیل سے ہے جیسا آپ نے فرمایا تھا کہ! مجھے ڈر ہے کہ لوگ کہنے لگیں گے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اپنے ساتھیوں کو ہی قتل کرنے لگا ہے"، کیونکہ اس کی علت وہ نہیں جو آپ گمان کر رہے ہیں بلکہ اس کی علت کوئی دوسری بات ہے۔ تو جب علت ہی نہ رہی تو پھر کوئی حرج نہیں۔

جوابِ شبہ اس کا جواب یہ ہے کہ منافقین کے قتل نہ کرنے پر ہی سب سے بڑی دلیل ہے کیونکہ اگر آپ یہ دروازہ کھول دیتے تو یہ ایسی راہ پر لے جاتی جس سے ظواہر کی

---

[۱] نووی نے اربعین میں کہا ہے کہ: وابصہ بن معبد رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا تو آپ نے فرمایا: "تو اس لئے آیا ہے کہ نیکی کے متعلق سوال کرے" میں نے کہا "ہاں" تو آپ نے فرمایا: "اپنے دل سے فتویٰ طلب کر (پوچھ)، نیکی وہ ہے جس پر نفس و قلب کو اطمینان حاصل ہو جائے اور گناہ وہ ہے جو نفس میں کھٹکے اور دل میں تردد پیدا کرے۔ اگرچہ تو لوگوں کو اور لوگ تجھے اس کے خلاف فتویٰ دیں"۔ مسند احمد اور مسند دارمی میں حسن اسناد سے ہمیں یہ روایت ملی ہے۔

ترتیب کی نگہداشت نہیں ہو سکتی تھی۔ کیونکہ جس شخص کا قتل کسی ظاہری سبب کی بنا پر واجب ہے، اس میں عذر بھی ظاہر اور واضح ہے۔ مگر جو شخص بغیر کسی ظاہری سبب کے محض امرِ غیبی کی بنا پر کسی کو قتل کرنا چاہے تو یہ بات تو دلوں میں کھٹکتی اور ظواہر کو زنگ آلود بنا دیتی ہے۔ لہٰذا شریعت میں اس دروازہ کو مکمل طور پر بند کر دیا گیا ہے۔ کیا آپ دعاوی (جمع دعوٰے) کے باب کو نہیں دیکھتے جس کا انحصار ہی اس بات پر ہے کہ:

اَلْبَیِّنَۃُ عَلَی الْمُدَّعِیْ وَالْیَمِیْنُ عَلٰی مَنْ اَنْکَرَ — ثبوت پیش کرنا مدعی کے ذمہ ہے اور مدعا علیہ اگر انکار کرے تو اس پر قسم ہے۔

لہٰذا اس طریق کو کسی نے بھی اختیار نہیں کیا۔ حتیٰ کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس واقعہ میں شہادت کی ضرورت پڑ گئی جب خرید و فروخت کے کسی معاملہ میں بائع منکر کیا گیا تھا۔ تو اس وقت آپ نے فرمایا "کون میرے لئے گواہی دیتا ہے"؛ تا آنکہ خزیمہ بن ثابتؓ نے آپ کے حق میں گواہی دی۔ تو اللہ تعالیٰ نے حضرت خزیمہؓ کی گواہی کو دو گواہوں کے قائم مقام بنا دیا۔ پھر آپ کا امت کے ایک ایک فرد کی گواہی کے متعلق کیا خیال ہے ؟ گویا اگر کوئی بہت بڑا آدمی[1] کسی سب سے نیک آدمی پر دعوٰے کر دے تو بھی شہادت مدعی کے ذمہ اور انکار کرنے والے پر قسم کی ہوگی ؟ اور یہ ایسی ہی بات تھی اور ایک ہی قسم ہے۔ گویا شرعی اوامر و نواہی کے لحاظ سے غیبی امتیازات مہمل ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ لوگ اولیاء وغیرہ کے ہر ایک کشف کی پرواہ نہیں کرتے، نہ ہی وہ ایسے خطاب کی پرواہ کرتے ہیں جو شریعت کے خلاف ہو۔ بلکہ اسے شیطانی وسوسہ قرار دیتے ہیں۔ اور جب یہ ثابت ہو گئی تو اولیاء سے متعلق منقولہ احوال کے معاملات کو بعض دوسری باتوں پر ہی محمول کیا جا سکتا ہے[2]۔

اور جو درخت سے بات کرنے کا ذکر ہوا ہے تو اس میں کوئی شرعی مانع نہیں، اس لحاظ سے کہ اس کی انجیر کھانا صرف متکلم (جس سے بات ہو رہی ہو) پر حرام ہو۔ جیسا کہ اگر وہ جنگل میں کوئی شکار دیکھے تو وہ شکاری کو کہہ دے کہ "میں تو مملوک ہوں"؛ یا کوئی ایسی بات کہہ دے۔ لیکن وہ اسے اللہ پر یقین رکھتے ہوئے اس بنا پر چھوڑ دے کہ اس کے بغیر بھی اس کا کام چل جائے گا۔ یا کسی دوسرے مقام سے اسے کھانے کو مل جانے کا گمان ہو۔ وغیر ذلک۔ اس باب میں ایسی تمام باتوں کی یہی صورت

---

[1] شاید یہاں اکبر الناس کی جگہ اکذب الناس (سب سے جھوٹا آدمی) ہے۔ معنیٰ اگر اس کے الٹ دعوٰی ہو تو بات اور بھی صاف ہو جاتی ہے کہ کسی دوسری چیز کی علت تلاش کئے بغیر شرعی قاعدہ پر فیصلہ کرنا ضروری امر ہے

[2] یعنی جو کچھ بعد میں ذکر ہو رہا ہے۔

ہو گی ۔ یا ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ چیز کھا لینا اسے مباح تھی لیکن اس نے اس علامت کی وجہ سے اسے چھوڑ دیا ۔ جیسے کہ انسان دو جائز چیزوں میں سے کسی ایک کو مشورہ یا خواب وغیرہ کی بنا پر ترک کر دیتا ہے جس حد تک کہ اسے اللہ کی توفیق سے بعد میں یاد آجائے ۔ اسی طرح ہم اس پانی کے بارے میں بھی کہہ سکتے ہیں جس کے متعلق یہ کشف ہوا ہو کہ وہ نجس ہے یا مغصوب ہے ۔ اور جب اس ترک و اختیار میں ایسی گنجائش موجود ہو جس سے کوئی شرعی اصل بظاہر شکستہ نہ ہوتی ہو ۔ بلکہ صرف ایک جائز سے دوسرے جائز کی طرف منتقل ہونا ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ۔ علاوہ ازیں اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ اس کے اس معاملہ میں شرع پر اعتماد کر کے ظاہر پر عمل کرنے سے اس کشف کے مقتضیٰ کی مخالفت ہو رہی ہے تو بھی اس شخص پر کوئی الزام یا ملامت نہ ہو گی ۔ کیونکہ کرامات وخوارق کا یہ مقصد نہیں ہوتا کہ ان سے کسی شرعی حکم کا حلیہ بگاڑا جائے ۔ نہ ہی کسی ایسی چیز کی طرف لوٹنا مقصود ہوتا ہے جو غیر مشروع ہو ۔ اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ کرامات شریعت کے اتباع کا ہی نتیجہ ہوتے ہیں ۔ اور یہ بات محال ہے کہ مشروع چیز سے غیر مشروع نتیجہ برآمد ہو یا کوئی فرع اپنی اصل کی نقیض ہو ۔ ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا ۔

غور فرمائیے جو دو لعان کرنے والوں کے بارے میں آیا ہے ۔ جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت سے فرمایا کہ : اگر بچہ اس طرح کا ہوا تو وہ فلاں شخص کا ہو گا اور اگر ایسا اور ایسا ہوا تو پھر وہ فلاں کا ہو گا ۔[1] تو جب اس عورت کے ہاں بچہ پیدا ہوا تو اس میں وہ صفات پائی جاتی تھیں جو غیر مرد سے متعلق تھیں ۔ اس کے باوجود آپ نے اس عورت پر حد جاری نہیں کی اور اس حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ :

لَوْلَا الْاَیْمَانُ لَکَانَ لِیْ وَلَہَا شَانٌ ۔ اگر قسمیں نہ ہو چکی ہوتیں تو میں اس عورت سے نبٹ لیتا ۔

جو اس بات کی دلیل ہے کہ قسمیں حد لگانے میں آڑ بن گئیں ۔ اور ان پر حد نہ لگنے کی وجہ یہ بن گئی کہ قسموں کی مشروعیت کے بعد محض فراست سے معلوم شدہ باتوں کے لئے کوئی حکم نہیں ۔ اور مرد جو کچھ کہہ رہا تھا اگر وہ بات قسموں کے بعد بھی ثبوت (شہادات) یا اقرار (اس زانیہ کا) سے ثابت ہو جاتی ۔ تو قسمیں اس عورت کو حد لگنے سے بچا نہیں سکتی تھیں ۔

اور دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ خوارق جب ان لوگوں کے لئے ایسے ہی بن جائیں

---

[1] اسے ابو داؤد نے نکالا ۔

جیسے دوسری باتیں ہیں۔ تو یہ بات اس چیز کو واجب نہیں کرتی کہ وہ علی الاطلاق ان پر عمل پیرا ہو جبکہ شرعاً ان باتوں کا معمول بہ ہونا ثابت نہ ہو۔ علاوہ ازیں ایسے خوارق جو شریعت کی مخالفت کے متقضی ہوں ان میں غیر حق کی آمیزش ہوتی ہے جیسے غیر موافق خواب جیسے کسی سے خواب میں یوں کہا جائے کہ یہ کام مت کر جبکہ شرعاً اسے کرنے کا حکم ہو۔ یا کوئی کام کرنے کو کہا جائے جس سے شرعاً روکا گیا ہو۔ اور جس شخص نے اپنے سلوک کی بنیاد صواب پر استوار نہ کی ہو یا بغیر مرشد کے اکیلا ہی اس راہ پر چل نکلا ہو اسے ایسی بہت سی باتیں پیش آجاتی ہیں۔ اور جس شخص نے اولیاء کی سیرت کا مطالعہ کیا ہو وہ ان لوگوں کو شریعت کے ظواہر کا محافظ ہی پائے گا۔ یہ لوگ ایسے خوارق کی طرف قطعاً دھیان نہیں کرتے۔

پھر اگر یہ کہہ دیا جائے کہ یہ وضاحت تو اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ خوارق پر عمل ہی نہ کیا جائے جبکہ اس مسئلہ کی بنیاد ہی یہ رکھی گئی ہے کہ ان پر عمل کیا جا سکتا ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ نفی صرف ان کاموں میں ہے جو خوارق ہوں اور کسی شرعی قاعدہ کو توڑ رہے ہوں اور اگر وہ موافق شریعت ہوں تو پھر کوئی نفی نہیں۔

فصل

جب اس شرط کا اعتبار ثابت ہو گیا تو پھر شریعت کے موافق کہاں کہاں ان پر عمل کرنا جائز ہو گا؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ جن جن جائز یا مطلوب امور میں ایسی گنجائش موجود ہے وہاں عمل جائز ہو گا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور اس کے کئی پہلو ہیں۔

<u>پہلا</u>۔ یہ ہے کہ وہ مباح کام میں ہو۔ جیسے کوئی کشف دیکھنے والا یہ دیکھے کہ فلاں شخص فلاں وقت اس کے پاس آنے کا ارادہ رکھتا ہے یا وہ یہ جان لے کہ اس کے آنے کا مقصد موافقت سے متعلق ہے یا مخالفت سے۔ یا اسے یہ علم ہو جائے کہ آنے والے کے دل میں کیا بات یا اعتقاد ہے خواہ وہ چیز حق ہو یا باطل ہو۔ تو کشف دیکھنے والے کو چاہیئے کہ اس آنے والے کے قصد کے مطابق تیار رہے یا اگر آنے والا کسی برائی کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کے آنے سے پہلے حفاظت کا سامان کر لے۔ یہ باتیں اس کے لئے جائز ہیں۔ جیسا کہ اگر وہ ایسا ہی خواب دیکھتا تو بھی یہی کچھ کرتا۔ لیکن اسے کام وہی کرنا چاہیئے جو مشروع ہو جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

اور دوسرا یہ ہے کہ اس پر عمل ایسے فائدہ کے لئے ہو جس سے کامیابی کی توقع رکھتا ہو۔

کیونکہ کوئی عاقل ایسے کام کا آغاز نہیں کرتا جس کے انجام سے وہ خائف ہو پھر کبھی لوگوں کے اس کی طرف توجہ کرنے کی وجہ سے اس میں عجب پیدا ہو جاتا ہے اور کرامت کی جیسے یہ خصوصیت ہے ویسے ہی یہ آزمائش اور امتحان بھی ہے تاکہ معلوم ہو سکے کہ ایسے لوگ کیا روش اختیار کرتے ہیں۔ اور اس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ ہاں جب کوئی ایسی ضرورت پیش آجائے یا ایسا سبب موجود ہو جو اس کرامت کا تقاضا کرے تو پھر کوئی حرج بھی نہیں۔ اور کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی ضرورت کے پیش نظر غیب کی باتوں کی خبر دیا کرتے تھے۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ آپؐ ہر غیب کی بات کی خبر نہیں دیتے تھے۔ جس پر آپ کو مطلع کیا جاتا تھا۔ بلکہ صرف بعض اوقات اور ضرورت کے مطابق ہی خبر دیتے تھے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پیچھے نماز پڑھنے والوں کو خبر دی کہ آپؐ انہیں اپنے پیچھے سے دیکھتے ہیں، اس لئے کہ اس میں وہ فائدہ ہے جو حدیث میں مذکور ہے[1]۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ یہ خبر دیئے بغیر لوگوں کو حکم دیتے اور منع کرتے ہوں۔ تمام کرامات و معجزات کی یہی صورت ہوتی ہے۔ لہٰذا اس مقام پر آپ کی اُمت کا ایسا عمل وجہ اول[2] سے بہتر ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ جواز کے حکم میں ہے۔ کیونکہ عجب وغیرہ جیسے عوارض کا خوف یہاں بھی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کا خبر دینا مسلم ہے اور آپ کا خبر دینا فوائد سے خالی نہیں جن میں سے ایک فائدہ ایمان کی تقویت ہے ہر اس شخص کے لئے جو اسے دیکھے یا سُنے۔ اور یہ ایسا فائدہ ہے جو رہتی دنیا تک باقی رہے گا۔

اور تیسرا پہلو یہ ہے کہ اس کام میں انذار و تبشیر ہو۔ تاکہ ہر تیاری کرنے والا مستعد ہو سکے۔ یہ کام بھی جائز ہے۔ جیسے کسی کام کے متعلق یہ خبر دینا کہ اگر ایسا نہ ہوا تو یوں ہو جائے گا یا اگر وہ ایسا کام کرے گا تو یوں نہ ہوگا۔ پھر وہ اسی کے مطابق عمل کرے جیسا کہ سچی خوابوں کے حسبِ حال کرتا ہے گویا یہ اس کے لئے خواب کے قائم مقام ہوگا۔ جیسا کہ ابو جعفر بن ترکان کے متعلق مروی ہے' اس نے کہا کہ "میں فقراء کے ساتھ مجلس کیا کرتا تھا۔ ایک دفعہ مجھے بطور امدادِ غیبی ایک دینار مل گیا تو

---

[1] حدیث یوں ہے "اپنی صفیں سیدھی رکھو اور مل کر کھڑے ہو۔ کیونکہ میں اپنی پیٹھ پیچھے سے تمہیں دیکھتا ہوں۔

[2] کیونکہ پہلی وجہ میں ایسے فائدہ کو نہیں دیکھا جاتا جس سے کامیابی متوقع ہو۔ بلکہ صرف جائز کام کو ہی دیکھا جاتا ہے۔ اور اس وجہ میں اگرچہ اس کے جائز ہونے یا اس کے حکم میں عوارض کے خطرات کو بھی دیکھا جاتا ہے۔ تاہم یہ ایسے فائدہ سے مفید ہوتی ہے جس سے کامیابی متوقع ہو۔

میں نے ارادہ کیا کہ اسے فقیروں کو دے دوں پھر میں نے اپنے دل میں کہا۔ غالباً مجھے خود اس کی ضرورت ہے۔ تو میری داڑھ میں درد اُٹھ کھڑا ہوا میں نے اسے نکلوا دیا تو دوسرے دانت میں درد اُٹھ کھڑا ہوا حتیٰ کہ میں نے اسے بھی نکلوا دیا پھر ہاتف غیبی سے آواز آئی: اگر تو وہ دینار فقیروں کو نہ دے گا تو تیرے منہ میں ایک بھی دانت باقی نہ رہے گا۔"

اور روذباری کہتے ہیں: میں طہارت کے سلسلہ میں انتہا کو جا پہنچا تھا۔ ایک رات اتنا زیادہ پانی بہانے کی وجہ سے میرے جی میں گھٹن پیدا ہوئی مگر دل کو تسلی نہ ہوئی تھی۔ تو میں نے کہا: "اے میرے پروردگار تجھ سے معافی کی درخواست ہے"۔ تب میں نے ہاتف کو یہ کہتے سُنا کہ، معافی تو (اللہ کے) علم میں ہے بس مجھ سے یہ گھٹن زائل ہو گئی۔

مختصراً یہ کہ خوارق کے مطابق عمل کرنے کے دوران بیان شدہ شرط کا اعتبار کئے بغیر چارہ نہیں اور یہی بات مطلوب ہے۔ میں نے یہ تین وجوہ صرف اس لئے ذکر کی ہیں کہ وہ اس سے ملتی جلتی یا مقابلے کی چیزوں میں مثالیں بن سکیں اور اس میدان میں اسی کی جہت سے غور و فکر کیا جائے۔ اور یہ طرف ایک دوسری اصل کی طرف اشارہ کر رہی اور وہ ہے۔

بارھواں مسئلہ

یہ شریعت جس طرح تمام مکلفین کے لئے عام اور ان کے احوال کے مختلف ہونے کے باوجود ان پر جاری ہے اس طرح یہ شریعت ہر مکلف کی عالمِ غیب اور عالمِ شہادت (ظاہری احوال) کی طرف نسبت کرنے کے لحاظ سے بھی عام ہے۔ گویا ہمیں اپنے ہر قسم کے باطنی واردات کو بھی شریعت ہی کی طرف لوٹانا ہو گا۔ جیسا کہ ہم ظاہری امر کو اس کی طرف لوٹاتے ہیں۔ اور اس پر دلیل کئی باتیں ہیں۔

ان میں سے ایک پہلے اس مسئلہ میں گزر چکی ہے جو یہ ہے کہ ایسے خوارق جو ظاہر شریعت کے موافق نہ ہوں ناقابلِ اعتبار ہوتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ شریعت ان خوارق پر حاکم ہے ان کی محکوم نہیں۔ اگر خوارق سے واقع شدہ یا غیبی امور شریعت پر حاکم ہوں، خواہ یہ عام کو خاص کرنے سے ہوں یا مطلق کو مقید بنانے سے، یا ظاہر کی تاویل سے یا اسی طرح کی دوسری باتوں سے تو گویا شریعت پر کوئی دوسری چیز ہی حاکم بن گئی اور وہ ان دوسری چیزوں کی محکوم علیہ بن گئی۔ اور یہ بات بالاتفاق باطل ہے۔ اسی طرح

ہر وہ چیز بھی باطل ہو گی جس سے شریعت کا محکوم ہونا لازم آتا ہو۔

اور تیسری بات یہ ہے کہ شریعت کے لئے خوارق کی مخالفت فی نفسہٖ خوارق کے بطلان پر دلیل ہے اور یہ اس لئے کہ بعض دفعہ بظاہر کوئی چیز کرامات کی طرح معلوم ہوتی ہے حالانکہ وہ کرامت نہیں ہوتی بلکہ کوئی شیطانی عمل ہوتا ہے۔ جیسا کہ عیاض نے فقیہ ابو میسرہ مالکی کے متعلق بیان کیا ہے کہ وہ ایک رات اپنے محراب میں نماز ادا کر رہے تھے اور دعا و زاری کر رہے تھے۔ ان پر رقت طاری ہو گئی۔ اسی وقت اچانک محراب پھٹ گئی جس سے بہت بڑی روشنی نکلی جو چاند کی طرح بن گئی۔ اور اسے کہنے لگی: اے ابو میسرہ! میری طرف جی بھر کے دیکھ، کیونکہ میں تمہارا بلند و برتر پروردگار ہوں"۔ ابو میسرہ نے اس روشنی میں تھوک دیا اور کہا: اے لعین! یہاں سے چلا جا۔ تجھ پر اللہ کی لعنت"۔ اور جیسے عبدالقادر جیلانیؒ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ ایک دفعہ انہیں سخت پیاس لگی۔ اچانک ایک بدلی نمودار ہوئی اور ان پر جیسے پھوار برسنے لگی حتیٰ کہ آپ نے پانی پیا۔ پھر اس بدلی سے صدا آئی: اے فلاں! میں تیرا پروردگار ہوں۔ میں نے تیرے لئے محرمات کو حلال کر دیا"۔ عبدالقادر اسے کہنے لگے، "اے لعین! چل دور ہو"۔ پھر وہ بدلی کھل گئی۔ لوگوں نے آپ سے پوچھا آپ کو کیسے معلوم ہوا کہ وہ ابلیس تھا؟" کہنے لگے، مجھے اس کی اس بات سے معلوم ہوا کہ "میں نے تیرے لئے محرمات کو حلال کر دیا۔ یہ اور ایسے ہی دوسرے واقعات ہیں۔ اگر شریعت کو حکم نہ بنایا جائے تو کیسے معلوم ہو کہ یہ شیطانی افعال ہیں۔

اسی طرح کی صورتِ حال سے ایسی ہی بات آپؐ کی بیوی حضرت خدیجہ بنت خویلد رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف وحی کی ابتداء کے بارے میں کشید کی تھی۔ حضرت خدیجہؓ نے آپؐ سے فرمایا: جب آپ کے پاس تمہارا صاحب (حضرت جبرئیل) آئے تو کیا آپ مجھے اس کی خبر دے سکتے ہیں؟" آپ نے فرمایا: ہاں"۔ وہ کہنے لگیں: اچھا جب وہ آپ کے پاس تو مجھے خبر دینا۔ جب جبرئیل آئے تو آپ نے حضرت خدیجہؓ کو بتلایا۔ وہ کہنے لگیں، اے میرے چچا کے بیٹے۔ اٹھو اور میری بائیں ران پر بیٹھ جاؤ۔ آپ بیٹھ گئے۔ پھر کہنے لگیں: کیا آپ جبرئیل کو دیکھ رہے ہیں؟ آپ نے فرمایا ہاں۔ پھر حضرت خدیجہؓ نے آپ کو اپنی داہنی ران پر بٹھایا۔ پھر اپنی گود میں بٹھایا۔ وہ ہر بار یہی کہتیں! کیا آپ جبرئیل کو دیکھ رہے ہیں؟ تو آپ کہتے کہ "ہاں" تو وہ افسوس کرنے لگیں۔ پھر اپنا دوپٹہ پرے پھینک دیا اور آپؐ ان کی گود میں بیٹھے تھے۔ کیا آپ اب بھی جبرئیل کو دیکھ رہے ہیں؟ آپ نے فرمایا نہیں۔ اور ایک روایت میں یوں ہے کہ حضرت خدیجہ نے آپ کو اپنی کلائی میں لے لیا تو اس وقت

جبرئیل چلا گیا - تو وہ کہنے لگیں: اے ابن عم! برقرار ہو جاؤ اور خوش ہو جاؤ - خدا کی قسم وہ فرشتہ ہے شیطان نہیں ہو سکتا لے

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کچھ دوسرے بھی ایسے مراجع ومصادر ہیں جو ولی سے مختص ہیں - للذا نہیں شرعی نقطۂ نظر کی ضرورت نہیں ہوتی - کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر فرض محال اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ مراجع ومصادر کرامات وخوارق سے ہی متعلق ہوں گے اور یہ باتیں صرف اللہ کے ولی سے مختص ہیں - لہٰذا شریعت میں اور پیش آنے والے خوارق میں کوئی فرق نہ ہوگا - اندریں صورت یہ ضروری ہے کہ کوئی فیصلہ کرنے والا فیصلہ کرے اور گواہی دینے والا اس کی گواہی دے - ورنہ تسلسل لازم آئے گا جو محال ہے - اس میں وجدان کا دعوای بھی کافی نہیں - کیونکہ وجدان، اس لحاظ سے کہ وہ وجدان ہے اس کی اپنی صحت وسقم پر کوئی دلیل نہیں - کیونکہ دکھ درد اور لذات بھی ایسے وجدان ہیں جن کا انکار نہیں کیا جا سکتا - لیکن یہ بات وجدان کے صحت وفساد پر کوئی شرعی دلیل نہیں - یہی حال ان تمام باتوں کا ہے، جنہیں انسان اپنے سے دور رکھنے پر قادر نہیں - جیسے مثال کے طور غصہ جب کسی انسان میں بھڑک اٹھتا ہے تو یہ ایسا امر ہے جس کا کوئی انکار نہیں کرتا - اس میں اور وجدان میں کوئی فرق نہیں - اور کبھی یہ غصہ محمود ہوتا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کی خاطر ہو اور کبھی یہ مذموم ہوتا ہے جب یہ غیر اللہ کے لئے ہو - اور ان دونوں اقسام میں شرعی نقطۂ نظر کے بغیر فرق نہیں کیا جا سکتا نہ ہی یہ کہنا درست ہوگا کہ فلاں شخص کو جو غصہ لاحق ہوا ہے وہ شرعی لحاظ سے محمود ہے مذموم نہیں - کیونکہ تعریف اور مذمت کا فیصلہ شرع کرتی ہے یہ عقل کا کام نہیں - لہٰذا اسے کیونکر معلوم ہوگا کہ یہ غصہ شرعاً محمود ہے؟ اصولی طور پر بغیر شرع کے ایسا علم ہونا ناممکن ہے - اسی طرح اس غصہ کے امتیاز کو تربیت کنندہ یا معلّم کی طرف منسوب کرنا بھی درست نہ ہوگا - کیونکہ ان میں بھی یہی بحث چل نکلے گی -

اس مسئلہ میں جو چیز اشتباہ پیدا کرتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ خوارق ایسے امور ہیں جن کے حصول یا دفعیہ پر انسان کو قدرت حاصل نہیں - کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی عنایات ہیں، وہ اپنے بندوں میں سے جسے چاہے عطا کر دیتا ہے - تو جب یہ کسی شخص پر وارد ہوں اور بالفرض محال وہ شرع کے غیر موافق ہوں تو ایسے امور میں شرع کا کوئی حکم نہیں - جیسے دکھ درد جو اچانک کسی

لے اس قصہ کو ابن اسحاق لے روایت کیا -

انسان پر وارد ہو جاتے ہیں یا ایسے ہی بغیر کسی کوشش کے اُسے خوشیاں نصیب ہو جاتی ہیں تو جیسے ان باتوں کو شرعاً اچھائی یا برائی کی صفت سے موصوف نہیں کیا جا سکتا، نہ ہی انہیں کسی شرعی حکم سے متعلق کیا جا سکتا ہے۔ یہی صورت ہمارے اس مسئلہ میں ہے۔ بلکہ اس سے زیادہ شبہ پیدا کرنے والی چیزیں بے ہوشی اور جنون وغیرہ ہیں جن کے متعلق کوئی حکم نہیں خواہ ایسے لوگوں کے افعال سے کسی دوسرے کو تکلیف بھی پہنچ جائے۔ جیسے کوئی دیوانہ مال ضائع کر دے یا کسی کو قتل کر دے یا اپنی اس دیوانگی میں شراب پی لے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ صاحب احوال لوگوں پر استغراق کی حالت میں ایسا بہت کچھ مذکور ہے حتیٰ کہ نمازوں کے اوقات گزر جاتے ہیں اور انہیں پتہ ہی نہیں لگتا۔ اور مکاشفات و منازلات کے دوران وہ اپنے آپ سے ایسے وعدے کر بیٹھتے ہیں جنہیں وہ پورا نہیں کر سکتے۔ اور کبھی انہیں خلقت کے احوال کا اس طرح کا کشف ہوتا ہے کہ وہ ان کی شرمگاہوں پر[1] مطلع ہو جاتے ہیں اور ایسی ہی کئی دوسری باتیں ہیں۔ یہ اور ایسے ہی کئی امور ہیں جو ان پر واقع ہوتے ہیں یا ان سے منقول ہیں یہ باتیں ان پہ وارد ہوتی ہیں۔ خواہ وہ خود انہیں چاہیں یا نہ چاہیں۔ پھر ان سے کیونکر انکار کیا جا سکتا ہے یا کون سے شرعی احکام کے تحت داخل قرار دیا جا سکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ کی اصل کے اثبات میں جو دلائل پہلے دیئے جا چکے ہیں وہی کافی ہیں۔ اور جس بات پر اعتراض کیا جاتا ہے وہ کوئی اعتراض نہیں کیونکہ خوارق کے حصول اور دفعیہ پر اگرچہ انسان کو قدرت حاصل نہیں تاہم اسے ان مسببات کے اسباب اپنانے سے ضرور تعلق ہے۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ اسباب ہی وہ چیزیں ہیں جن کے متعلق مکلّف کو امر و نہی سے خطاب کیا گیا ہے اور مسببات تو اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں اور خوارق بھی انہیں سے ہیں۔ اور یہ بات بھی پہلے گزر چکی ہے کہ ان اسباب سے جو مسببات پیدا ہوتے ہیں تو اس کا حکم مکلّف کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لیے کہ اس نے وہ سبب اختیار کیا۔ وجہ یہ ہے کہ مسببات کے متعلق اللہ تعالیٰ کا دستور یہ ہے کہ وہ اپنی درستگی اور کجی اعتدال اور انحراف کے معاملہ میں اسباب پر ہی منحصر ہوتے ہیں۔ اور خوارق بھی اسباب تکلیفیہ کے مسببات ہوتے ہیں جو اعمال میں سنت کی اتباع، انہیں کدورتوں کی آمیزش سے پاک صاف رکھنے اور خواہشات نفس سے دستبردار ہونے کی مقدار کے مطابق

---

[1] اور یہ بات شرعاً حرام ہے۔ لیکن ان لوگوں سے یہ کام قرارِ دبار کے تحت) ہوتا ہے جس میں ان کو کچھ اختیار نہیں ہوتا۔

مرتب ہوتے ہیں۔ تو جیسے عادی اعمال کے نتائج سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ اچھے ہیں یا نہیں، یہی صورت ہمارے زیر بحث مسئلہ میں ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

اِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ (۵۲/۱۶) تمہیں وہی کچھ بدلہ ملے گا جو تم عمل کرتے رہے۔

نیز فرمایا :۔

هَلْ تُجْزَوْنَ اِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُوْنَ (۵۲/۱۰) تمہیں وہی کچھ بدلہ دیا جائے گا جو تم کماتے رہے۔

اور فرمایا : "یہ تمہارے اعمال ہی ہیں جنہیں میں نے تمہارے لئے ریکارڈ کر رکھا ہے۔ انہی اعمال کا میں تمہیں پورا پورا بدلہ دیتا ہوں"۔ لہ اور یہ چیز دینوی اور اخروی بدلہ میں عام ہے۔ اور اس بارے میں فقہی فروع ایسے ہی شاہد ہیں جیسے عادات کی شہادت۔ گویا یہ مقام فی الجملہ یقینی امر ہے۔

اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو کسی خارق کی درستگی یا کجی کے متعلق جو کچھ بھی ظاہر ہوگا وہ پہلے سے کی ہوئی ریاضت کی طرف منسوب ہوگا۔ اور نتائج بلاشبہ مقدمات کے تابع ہوتے ہیں گویا مقدمات کی جہت سے تکلیفی حکم خوارق سے متعلق ہوگیا۔ لہٰذا ایسا شخص قابل ملامت نہیں۔ اندریں صورت ایسی باتیں شرعی نقطۂ نظر سے خارج نہیں ہوتیں بخلاف مرض، جنون اور ایسی ہی دوسری چیزوں کے جن میں مکلف کی جہت سے اس کے لئے کوئی سبب نہیں ہوتا کیونکہ ایسے شخص کسی تکلیفی حکم سے کوئی تعلق نہیں اور اگر ہم فرض کریں کہ اس نے اس مسبب کے حصول کے لئے کوئی سبب اپنایا تھا تو وہ اسی کی طرف منسوب ہوگا۔ اور تکلیف اس کی طرف متوجہ ہوگی۔ جیسے شکر لہ اور اسی طرح کی دوسری چیزیں۔ ان تصریحات کا ماحصل یہ ہے کہ شریعت ہی خوارق وغیرہ پر فیصلہ کن ہے، کوئی چیز بھی شریعت کے فیصلہ سے باہر نہیں۔ واللہ اعلم۔

فصل

لہ غالباً یہ لفظ شکر کے بجائے سکر (سین کے ساتھ) ہے۔ جو کسی نشہ آور چیز کے پینے سے کسی انسان کو مثال کے طور پر لاحق ہو جائے تو اس سے اس کے نتائج کے مطابق معاملہ ہوگا۔

نہیں سے یہ معلوم ہو گیا کہ کوئی خارقہ جو واقع ہو چکا ہے یا قیامت تک واقع ہو گا، اسے شرعی احکام پر پیش کرنے سے پہلے رد کر دینا یا قبول کر لینا درست نہیں ہوتا۔ اس لحاظ سے اگر وہ گوارا ہے تو درست اور اپنے مقام پر مقبول ہو گا۔ ورنہ قبول نہیں کیا جائے گا۔ البتہ انبیاء علیہم کے ہاتھوں صادر شدہ خوارق اس اصول سے مستثنیٰ ہیں۔ کیونکہ ان میں کسی کو غور کرنے کا حق نہیں۔ وہ یقیناً صحت پر وقوع پذیر ہوتے ہیں اور ان میں کوئی دوسری بات ممکن نہیں۔ اسی بنا پر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے خواب کے مطابق ذبح کے معاملہ میں اپنے لڑکے کو حکم دیا۔ تو بیٹے نے باپ سے کہا:۔

یَاأَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ (۳۷/۱۰۲) اے میرے باپ! وہی کچھ کیجئے جو آپ کو حکم دیا گیا ہے۔

قابل غور تو فقط وہ خوارق عادات ہیں جو انبیاء کے علاوہ دوسروں سے صادر ہوتے ہیں:۔

اور خوارق کو شریعت پر پیش کرنے کی وضاحت یہ ہے کہ انہیں عادی امور ہی قرار دے کر دیکھا جائے۔ اگر عادتاً اور کسیاً وہ کام جائز ہو تو وہ خارق بھی جائز ہو گا۔ ورنہ نہیں۔ مثلاً کسی کو یہ کشف ہوتا ہے کہ وہ کسی عورت یا مقام ستر کو دیکھ رہا ہے جبکہ عام حالات میں اسے دیکھنا جائز نہیں۔ اگرچہ اس کا مقصود یہ نہ تھا۔ یا وہ یہ دیکھتا ہے کہ کسی کے گھر میں داخل ہوا ہے جو اپنی بیوی سے مجامعت کر رہا ہے اور یہ اسے دیکھ رہا ہے۔ یا وہ کسی اجنبی عورت کے پیٹ میں بچہ کو دیکھتا ہے اور اس کی نظر اس عورت کی جلد یا ایسے اعضا پر پڑتی ہے جنہیں بیداری کی حالت میں دیکھنا درست نہیں۔ یا وہ ایسی ندا سنتا ہے جس کے حروف اور آواز کو وہ محسوس کر رہا ہے اور ندا یہ آتی ہے کہ "میں تیرا پروردگار ہوں"۔ یا وہ کوئی بنی بنائی صورت دیکھتا ہے جو اسے کہتی ہے کہ میں تیرا پروردگار ہوں۔ یا وہ ایسے شخص کو دیکھتا ہے جو اس سے یوں کہتا ہے کہ: میں نے تمہارے لئے حرام چیزوں کو حلال کر دیا"۔ اور اس سے ملتی جلتی دوسری باتیں ہیں جنہیں شرعی حکم کسی حال میں بھی قبول نہیں کرتا۔ اور اس کے ماسوا باتوں کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے گا۔ وباللہ التوفیق۔

تیرھواں مسئلہ

تکالیف چونکہ مکلفین[1] کے احکام کے نتائج پر ٹھہراؤ پر مبنی ہوتی ہیں تو ضروری ہے کہ ان نتائج کے احکام میں غور کیا جائے جن میں کسی تکلیفی حکم کے تحت مکلف کی نسبت سے داخل ہونے پر ان کی بنیاد پڑتی پڑتی ہے۔

اسی سلسلہ میں مسئلہ یہ ہے کہ کائنات میں نتائج کی روش ایک امر معلوم ہے جس میں کوئی شبہ نہیں اس سے میری مراد کلیات میں امر معلوم ہے نہ کہ جزئیات کے خصوص میں جس پر درج ذیل امور دلیل ہیں۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ سب شریعتیں اسی طریق پر آئی ہیں اور ہم اپنی ہی شریعت کا اعتبار کریں گے کیونکہ کلی تکالیف۔ خلقت میں جس پر بھی بالنسبت لاگو ہوتی ہیں۔ وہ ایک طبعی تناسب، ایک ہی مقدار اور ایک ہی ترتیب پر بنائی گئی ہیں۔ اس میں پہلوں اور پچھلوں کے لحاظ سے کوئی اختلاف نہیں۔ اور یہ بات اس پر واضح دلیل ہے کہ تکالیف[2] کے موضوعات جو کہ مکلفین کے افعال ہیں۔ اسی طرح کے ہوتے ہیں۔ اور جب تک یہ کائنات اپنی ترتیب پر باقی ہے۔ مکلفین کے افعال صرف اسی ترتیب پر چلیں گے۔ اگر موجودات میں لوگوں کی منفعتوں میں اختلاف ہوتا تو یہ بات شریعت کے اختلاف ترتیب کے اختلاف اور خطاب کے اختلاف کا تقاضا کرتی اور یہ شریعت یوں نہ ہوتی جیسی اب ہے۔ اور یہ چیز باطل ہے۔

دوسری بات یہ ہے۔ کہ اس کائنات کے متعلق جو شرعی خبریں آئی ہیں وہ اس طور پر ہیں کہ یہ

---

[1] یہ چیز برابر ہے کہ وہ نتائج لوگوں کی طبیعت اور فطرت کے تابع ہوں یا دوسری موجودات کے تابع ہوں جن کا اس زندگی میں تعلق اور رابطہ ہے۔ جیسا کہ بعد کے بیان سے معلوم ہوتا ہے۔

[2] مثال کے طور پر مکلف سے پانچ نمازیں لازماً مطلوب ہیں۔ ہر ایک کے لیے صبح کی دو رکعتیں ہیں اور اسی طرح ظہر کی چار نماز کی شرائط اور ارکان بھی ایک جیسے اور اس کو باطل کرنے والی چیزیں اور اس کے آداب بھی ایک جیسے ہیں پہلے اور پچھلے زمانے کے لحاظ سے ان میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ وہ بھلائیاں جن پر شارع نے تکلیف کی بنیاد رکھی ہے۔ پائیدار ہیں یہ نہیں کہ کسی زمانے میں تو ان کی ادائیگی میں تنگی ہو اور دوسرے زمانے میں آسانی ہو۔ باقی تکالیف کو بھی اسی پر قیاس کر لیجیے۔

کائنات تاقیام قیامت بغیر کسی اختلاف کے اسی حالت پر ہمیشہ برقرار رہے گی۔ جیسا کہ آسمانوں اور زمین اور جو کچھ ان دونوں کے درمیان ہے۔ کی خبریں۔ نیز وہ خبریں جو زمین و آسمان کے درمیان کی چیزوں میں منافع،[1] تصرفات اور احوال سے متعلق ہیں۔ اللہ کی سنت کے مطابق ان میں کچھ تبدیلی نہ ہوگی، نہ ہی اللہ تعالیٰ کے پیدائش کے قانون میں کچھ تبدیلی ہوگی۔ جیسا کہ تمام شریعتوں میں اسی انداز پر خبریں آئی ہیں۔ اور یہ خبر اس ذات کی طرف سے ہے جو سچی ہے لہٰذا جس چیز کے متعلق خبر دی گئی ہے وہ کبھی اس خبر کے خلاف نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ ان دونوں میں اختلاف محال ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ اگر عادات کی روش معلوم نہ ہوتی تو دین کی اصل بھی معلوم نہ ہوسکتی۔ چہ جائیکہ اس کی فروع کا علم ہوسکتا۔ کیونکہ دین تو نبوت کے اعتراف سے معلوم ہوسکتا ہے۔ اور نبوت کا اعتراف معجزہ کے واسطہ سے ہی ہوسکتا ہے۔ اور معجزہ کا معنیٰ ہی یہ ہے کہ وہ کوئی خرق عادت فعل ہو۔ اور خرق عادات فعل اسی وقت حاصل ہوسکتا ہے جب کہ زمانہ حال واستقبال میں عادات کی روش برقرار رہے۔ جو ماضی میں تھی۔ عادت کا معنی ہی یہ ہے کہ مفروضہ فعل جس پر قدرت حاصل ہو اس کے ساتھ کوئی چیلنج نہ ہو اور وہ اپنے جیسے دوسرے کاموں کی طرح معلوم وجہ کی بنا پر واقع ہو رہا ہو۔ اور جب وہ کام دعوت کے ساتھ واقع ہوگا تو خرق عادت ہوگا وہ اس طرح کہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے سوا کسی[2] مخالف طریق پر واقع نہیں ہوسکتا تھا۔ تو داعی سچا ہوگا۔ گویا اگر عادات ہی معلوم نہ ہوتیں تو اضطراراً اس داعی کو سچا جاننے کا علم حاصل نہ ہوسکتا تھا۔ کیونکہ ایسے خرق عادت واقعہ کو دعوت اور چیلنج کے بغیر واقع کرنا ممکن نہیں لیکن یہ علم تو حاصل ہو چکا۔ جو اس بات

---

[1] جیسے سورج، چاند، ستاروں، پانی اور آگ کے منافع۔ اور زمین اور جو کچھ اس پر ہے اور جو کچھ ان میں ہے۔ اور تصاریف سے مراد ان امور میں اسباب و مسببات ہیں۔ نیز انسانوں اور حیوانوں کے افعال کے اسباب و مسببات بھی اور جو کچھ ان سے پیدا ہو۔ اور احوال سے مراد زندگی، موت، صحت، مرض، لذت بخش اشیاء اور خواہشات کے علاوہ کائناتی دستور ہیں جن سے خالق نے اس کائنات کو مربوط بنا رکھا ہے۔

[2] کیونکہ حقیقی علم کے حصول کے لئے عادت کے استقرار سے حاصل شدہ علم کے علاوہ اور کوئی سبب موجود نہیں۔ اور اگر کوئی چیز اسے توڑے تو وہ دعوے اور چیلنج کے بغیر نہیں ہوسکتی۔ گویا مؤلف کا قول لان وقدع الخ اس لازم رہنے والی توجیہ کی تکمیل ہے۔

پر دلالت کرتا ہے کہ جس چیز پر اس علم کی بنیاد رکھی گئی ہے وہ بھی معلوم (یقینی) ہے۔ اور یہی بات مطلوب ہے۔

ایک اعتراض پھر اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات تو اس چیز سے معارض ہے اور اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ عادات کا طور و طریق نامعلوم ہے بلکہ اگر وہ ہے بھی تو مظنون۔ اور اس پر دلیل دو باتیں ہیں۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس جہان میں استمرار ایک ایسا امر ہے جو کائنات کے وجود کے لحاظ سے مساوی ہے کیونکہ استمرار تو کسی چلی آنے والی چیز کے طویل عرصہ کو کہتے ہیں۔ اور یہ طویل عرصہ ایک ممکن چیز ہے یعنی یہ کہ کائنات پیدا ہی نہ ہوتی۔ جیسا کہ پہلے زمانوں میں کائنات کے وجود پر پہلے ؛ عدم کا استمرار ممکن تھا۔ پھر جب کائنات وجود میں آگئی۔ تو امکان کے ہر دو اطراف میں سے ایک طرف حاصل ہو گئی۔ اور یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ عدم کا اپنی اصل پہ باقی رہنا جائز تھا۔ اسی طرح اس دوسرے زمانہ میں کائنات کا وجود ممکن ہے اور اس طرح اس کا عدم بھی جائز ہوا۔ تو جب صورت حال یہ ہو تو کائنات کے استمرار پر مبنی علم کیسے درست ہو سکتا ہے جب کہ اس کے استمرار کا عدم بھی ممکن ہے ؟ کیا یہ بات فی الواقعہ محال نہیں ؟

اور دوسری بات یہ ہے کہ خوارق عادات کا وجود بھی اتنا کم نہیں۔ بلکہ وہ بہت سے ہیں۔ بالخصوص جو انبیاء علیہم السلام کے ہاتھوں صادر ہوئے اور اس امت کے اولیاء اور پہلی امتوں کے اولیاء سے ظاہر ہوئے۔ ان کا واقع ہونا محض امکان سے زائد امر ہے جو کہ دلالت کے لحاظ سے بہت مضبوط ہے۔ اندریں صورت حال یہ بات کیسے درست ہو سکتی ہے کہ عادات کی گزرگاہ یقینی طور پر معلوم ہے۔

جواب : پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ عقلی جواز عقلاً دور نہیں کیا جا سکتا۔ اسے صرف سماع یقینی سے ہی ہٹایا جا سکتا ہے۔ اور جب وہ سماع یقینی (یعنی تمام گزشتہ دلائل) سے ختم ہو جائے تو جواز عقلی کا حکم کچھ فائدہ نہیں دیتا۔

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ تو یقینیات کا تعارض ہے جو محال ہے۔

کیونکہ یہ محال صرف اس صورت میں ہو گا جب کہ وہ دونوں ایک ہی پہلو سے متعارض ہوں اور یہاں یہ صورت نہیں۔ بلکہ امکان کی اصل میں جواز عقلی اپنے حکم پہ باقی ہے۔ اور سماعی امتناع تو واقع ہونے کی طرف راجع ہوتا ہے۔ اور کتنے ہی ایسے جائز امور ہیں جو واقع نہیں ہوتے

اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ یہ اپنے وجود میں آنے سے پیشتر ممکن تھا کہ اپنی عدم کی اصل پر باقی رہتا اور یہ بھی ممکن تھا کہ وہ وجود میں آجائے۔ گویا اس پر عدم کے استمرار کی نسبت یا عدم سے خارج ہو کر وجود میں آنے کی طرف نسبت فی نفسہ ایک ہی نسبت ہے۔ اور کائنات کے بارے میں اللہ کے علم کی نسبت بھی ہو سکتی ہے جو یہ تھی کہ کائنات ضروری ہے کہ وجود میں آئے۔ لہٰذا اس کا وجود واجب اور عدم کا استمرار محال ہو گیا۔ اگرچہ اس کا عدم کی اصل پر باقی رہنا ممکن تھا۔ اسی لیے علماء نے کہا ہے کہ جواز کی حد تک یہ بات درست ہے کہ جو شخص کفر پر مرے اسے نعمتیں عطا کی جائیں اور جو اسلام پر مرے اسے عذاب دیا جائے مگر ایسا جواز اللہ تعالیٰ کے فرمودات کے مطابق محال الوقوع سے ہے۔ اور وہ فرمودات یہ ہیں کہ کافر ہی ہیں جنہیں عذاب دیا جائے گا اور وہ مسلمان ہی ہیں جنہیں نعمتوں سے سرفراز کیا جائے گا۔ گویا اس ایک ہی نشانہ پر جواز، امتناع اور وجوب اکٹھے نہیں ہو پاتے۔ یہی صورت حال یہاں بھی ہے۔ گویا یہاں جواز تو فی نفسہ جائز ہونے کے لحاظ سے موجود ہے جب کہ وجوب اور امتناع امر خارجی کے لحاظ سے ہیں۔ لہٰذا ان میں تعارض نہ ہوگا۔

اور دوسری بات یہ ہے جو ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ وہ علم جس سے عادات پر حکم لگایا جاتا ہے وہ وجوب کائنات کی کلیات کے بارے میں ہے اس کی جزئیات کے بارے میں نہیں۔ اور جس بات پر اعتراض کیا گیا ہے وہ جزئی امور کے باب سے ہے جو کلیہ میں شگاف نہیں ڈال سکتا اسی لیے یہ اعتراض ارباب عوائد شک یا توقع[۱] عادات کے مطابق عمل میں شک یا توقف کی صورت میں ہرگز داخل نہیں ہو سکتا۔ اور اگر عادات سے حاصل شدہ علم کا ٹھہراؤ نہ ہوتا تو خوارق ظاہر ہی نہ ہوتے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور یہ عادات کی روش سے حاصل شدہ علم پر تیر بہدف دلیل ہے اور اس کی اصل فخر الدین رازی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیان کی ہے کہ جب ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی جزئی اس شرط پر عادت کی خاوق بن رہی ہے تو وہ ہماری اس چیز کی طرف رہنمائی کرتی ہے جس پر خوارق دلالت کرتے ہیں یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت جو چیلنج کے ساتھ تھی۔ یا ولی کی ولایت جو چیلنج کے بغیر ہوتی ہے اور ایک قول کے مطابق ولی کو اپنی ولایت کا دعویٰ کرنا جائز

---

۱ ورنہ دنیا آباد نہ ہوتی۔ کیونکہ اس کی آبادی لوگوں کے ان اسباب کو قبول کرنے سے ہے جو اس بات پر مبنی ہیں کہ عادات کا انحصار مستمر مسببات پر ہے۔ اگرچہ کبھی کبھی لوگ یہ بھی مشاہدہ کر لیتے ہیں کہ کوئی چیز اس عادت میں شگاف ڈال دیتی ہے۔

ہے۔ان لوگوں کے یہ خرق عادت امور ہمارے کلی عادات کے استمرار سے حاصل شدہ کو مجروح نہیں بناتے۔جیسا کہ ہم جب دیکھتے ہیں کہ ماضی اور حال میں کوئی عادت اس کائنات کی جزئی میں جاری ہوتی ہے۔تو مستقبل میں جاری رہنے کے لیے وہ ہمارے ظنون پر غالب آجاتی ہے۔اور ہمارے نزدیک اس عادت کا خرق جائز ہے جس کی دلیل وہ شکستگی ہے وہ اس عادت سے کٹ جاتی ہے۔اور یہ چیز کلی عادات کے استمرار سے متعلق ہمارے علم کو مجروح نہیں کرتی۔اور باقی تمام اصولی مسائل کی بھی یہی صورت ہوگی۔کیا آپ دیکھتے نہیں کہ قیاس پر عمل کرنا یقینی ہے اور خبر واحد پر عمل کرنا بھی یقینی ہے اور دو ظنی دلیلوں کے وقت راجح دلیل پر عمل کرنا بھی یقینی ہے اور ان سے ملتی جلتی باتوں پر عمل بھی یقینی ہے لیکن جب آپ کسی معین قیاس کی طرف آئیں گے کہ اس پر عمل کریں تو وہ عمل ظنی ہوگا۔یا کسی معین خبر واحد کے مطابق عمل کریں گے تو اسے ظنی پائیں گے وہ یقینی نہ ہوگا۔یہی حال باقی مسائل کا بھی ہے۔اور یہ بات اس کلیہ کے مسئلہ کی اصل کو مجروح نہیں بناتی۔اور یہ سب کچھ واضح ہے۔

چودھواں مسئلہ

ہمیشہ سے چلی آنے والی بھلائیوں کی دو قسمیں ہیں۔ایک تو وہ ہیں جن کو شریعت نے شرعی دلیل سے یا تو بحال رکھا ہے یا ان کی نفی کی ہے۔جس کا معنی یہ ہے کہ شرع نے ان کے وجوب یا پسندیدگی کا حکم دیا ہے یا کراہت یا تحریم کی بنا پر ان سے روک دیا ہے یا ان کے کرنے یا ترک کرنے کی اجازت دی ہے۔اور دوسری قسم خلقت کے درمیان وہ جاری عادات ہیں جن کی نفی یا اثبات میں کوئی شرعی دلیل موجود نہیں۔

پہلی قسم کی بات یہ ہے کہ وہ ہمیشہ کے لیے برقرار ہیں جیسے تمام امور شرعیہ،جیسا کہ علماء غلام میں شہادت کی اہلیت نہ ہونے کے بارے میں یا نجاستوں کے ازالہ کے بارے میں یا مناجات کے لیے تیاری کی طہارت اور شرمگاہ کو ڈھانپنے کا حکم دیتے ہیں اور ننگے ہو کر بیت اللہ کے طواف اور اس سے ملتی جلتی لوگوں میں جاری عادات سے روکتے ہیں۔خواہ وہ کام شارع کے نزدیک اچھے ہوں یا برے،سب کے سب شرعی احکام کے تحت داخل ہیں۔ان احکام میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔اگرچہ ان کے بارے میں مکلفین کی آراء مختلف

ہو[1]۔ لہٰذا کسی اچھی بات کو بُری بنا دینا یا بُری کو اچھی بنا دینا درست نہیں۔ حتیٰ کہ مثال کے طور پر ہو یہ جاتا ہے کہ اب غلام کی اچھی عادات کی بنا پر اس کی شہادت کو قبول کرنے سے انکار نہ کرنا چاہیئے۔ لہٰذا اسے جائز قرار دیا جائے یا آج کے دور میں مقامات ستر کو کھول دینے میں نہ کوئی عیب ہے نہ قباحت۔ لہٰذا اسے جائز قرار دیا جائے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اگر ایسی باتوں کو درست قرار دیا جائے، تو یہ شریعت کے مستقل احکام میں نسخ کی صورت ہوگی جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نسخ باطل ہے۔ لہٰذا یہ باتیں شرعی تاریخ کو باطل کر دیں گی۔

رہی دوسری قسم، تو کبھی یہ عادات مستقل ہوتی ہیں اور کبھی تبدیل ہونے والی۔ تاہم یہ عادات ایسے اسباب ہیں جن پر احکام مرتب ہوتے ہیں۔

مستقل عادات کی مثال جیسے کھانے، پینے، جماع، غور و فکر، گفتگو، پکڑنے اور چلنے وغیرہ وغیرہ کاموں کی خواہش کا وجود ہے۔ جب یہ چیزیں اپنے مسببات کے لیے اسباب ہیں تو شارع نے ان کے لیے حکم لگایا ہے لہٰذا ان کاموں کے اعتبار اور بناء میں کوئی اشکال نہیں۔ اور ان کے موافق جو حکم ہے وہ دائمی ہوگا۔

اب تبدیل ہونے والی عادات کی بات سنیئے۔

ان میں سے ایک قسم ایسی عادات ہیں جو اچھائی سے برائی یا برائی سے اچھائی میں تبدیل ہو جاتی ہیں جیسے سر کو ننگا رکھنے کے مسئلہ میں مختلف ملکوں میں اختلاف واقع ہو جاتا ہے۔ مشرقی ممالک کے صاحب مروت لوگ اسے برا سمجھتے ہیں جب کہ مغربی ممالک کے لوگ اس میں کچھ قباحت نہیں سمجھتے۔ لہٰذا اس اختلاف کی بنا پر شرعی حکم بھی مختلف ہوگا۔ اہل مشرق کے ہاں ننگے سر رہنا عدالت کو مجروح بنا دے گا جب کہ اہل مغرب کے لیے ایسی بات نہ ہوگی۔

اور ایک قسم وہ ہے جس میں مقاصد کے تغیر سے اختلاف واقع ہو جاتا ہے۔ اور عبارت

---

[1] کیونکہ شارع نے اس کے خصوص کی صراحت کر دی ہے اور اس کا شرعی حکم برقرار رکھا ہے۔ اب اگر لوگوں کی عادت میں یہ تبدیلی آجائے کہ وہ کسی چیز کو بری کے بجائے اچھا سمجھنے لگیں تو اس سے شرعی حکم تبدیل نہ ہوگا۔ بخلاف دوسری قسم کے کہ اس میں کسی چیز کے اچھا یا برا ہونے پر کوئی شرعی دلیل نہیں ہوتی۔ وہ عرف عام پر مبنی ہوتی ہے لہٰذا عرف میں اختلاف سے شرعی حکم بھی مختلف ہو جاتا ہے۔

کے معنی بدل جاتے ہیں اور وہ دوسری عبادت[1] بن جاتی ہے۔ خواہ یہ اختلاف امتوں کی نسبت سے ہو جیسے عرب وغیرہ ممالک کا اختلاف یا کسی ایک فرقہ کی نسبت سے ہو جیسے صنعت کاروں کی اپنی مصنوعات کے متعلق اصطلاحیں جمہور کی اصطلاحوں سے معانی میں مختلف ہوتی ہیں۔ یا کسی لفظ کے معنی میں اپنے استعمال کی کثرت کی وجہ سے تبدیلی آجاتی ہے۔ حتی کہ یہ پتہ نہیں چلتا کہ پہلے اس لفظ سے کیا معنی سمجھتے جاتے تھے۔ اور کبھی کچھ سابقہ مفہوم باقی رہ جاتا ہے کبھی وہ مشترک ہوتا ہے اور کبھی اس میں اختصاص پیدا ہوجاتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اب حکم بھی مختلف مقامات پر وہ ہوگا جس مفہوم کے لوگ عادی ہوں اور وہی معنی ان میں متعارف ہوں۔ اور یہ معنی قسموں، معاہدات اور طلاق میں کنایۃً اور صراحتاً بکثرت استعمال ہوتے ہیں۔

اور ایک قسم وہ ہے جس میں معاملات وغیرہ کے افعال مختلف ہوتے ہیں۔ جیسے جب لوگوں کی عادت یہ ہو کہ نکاح کے بارے میں دخول سے پہلے مہر وصول کیا جائے یا فلاں بیع صرف نقداً ہی ہوگی ادھار نہ ہوگی یا اس کے برعکس۔ یا یہ کہ اس بیع میں ادائیگی کی یہ مدت ہے۔ تو ایسی صورتوں میں حکم بھی اسی کے مطابق ہوگا جیسا کہ اور جس حد تک کہ کتب فقہ میں مذکور ہے۔

اور ایک قسم یہ ہے کہ مکلف کے خارجی امور کے لحاظ سے اختلاف ہو۔ جیسے بلوغت کے بارے میں احتلام یا حیض کے متعلق لوگوں کی عادات کا اعتبار کیا جائے گا یا یہ کہ بلوغت کا یہی طریقہ ہے کہ کسی لڑکے کو احتلام ہونے لگے یا لڑکی کو حیض آنے لگے۔ اسی طرح حیض کے متعلق یا تو علی الاطلاق لوگوں کی عادات کا اعتبار کیا جائے گا یا خاص اس لڑکی یا اس کی قرابت دار لڑکیوں کی عادات کا۔ وغیرہ وغیرہ لہٰذا اس انتقال بلوغت سے متعلق شرعی حکم عادت کے مطابق ہوگا۔

اور ایک قسم ایسے امور ہیں جو عادت کے خلاف بعض لوگوں کے لیے خرق عادات ہی عادت بن جاتے ہیں۔ تو اس کے متعلق حکم عادت جاریہ کے مطابق ہوگا جو دائماً مستعمل ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ اس کی پہلی عادت زائل ہو جائے اور دوسری عادت جو عام عادت کے خلاف ہے اسی کی طرف ہی لوٹ جائے۔ جیسے پیشاب یا پاخانہ کرنے والا جس کے پیشاب اور پاخانہ کے اخراج کے لیے

---

[1] شاید یہاں اصل میں الی معنی عبارۃ تھا۔

[2] جیسے مختلف ممالک کی فضا میں حرارت اور ٹھنڈک کا اختلاف ہے۔ گرم ممالک میں بلوغت جلد واقع ہوتی ہے۔ جب کہ ٹھنڈے ممالک میں دیر سے ہوتی ہے اور مؤلف کا قول کذلک الحیض (یہی صورت حیض کی ہے) یعنی ہر حیض کی درمیانی مدت یا شال کے طور پر حیض کا ہر ماہ میں آنا یا اس سے زیادہ مدت ہے۔

جراحت کے عمل سے کوئی راہ ہی دوسری بنادی جائے۔ تو اس کے لیے لوگوں کے عادی (فطری) مخرج کا حکم نہ رہے گا۔ کیونکہ اگر وہ اس خرق عادت اخراج پر مصر نہ ہوتا تو اس کا حکم عادت عامہ کے مطابق ہوتا اور کبھی یہ اختلاف بعض دوسری وجوہ کی بناء پر ہوتا ہے۔ اس کے باوجود شرعی لحاظ سے انہی عادات کا اعتبار کیا جائے گا اور انہی پر احکام لاگو ہوں گے کیونکہ شریعت لوگوں کے عادی اور معروف امور کے مطابق آئی اور انہی کے مطابق چلتی ہے۔ جیسا کہ اس کی وضاحت پہلے گذر چکی ہے۔

فصل

جان لیجیے کہ یہاں جو ذکر چل رہا تھا وہ عادات کے اختلاف کی وجہ سے احکام مختلف ہونے سے متعلق تھا۔ اور یہ اختلاف خطاب کے اصل کا اختلاف[1] نہیں۔ کیونکہ شریعت ہمیشہ کے لیے بنائی گئی ہے۔ اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ دنیا کی بقاء کی کوئی انتہا نہیں تو اسی طرح تکلیف کے لیے مزید کسی شرع کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔ اختلاف کا معنی صرف یہ ہے کہ جب عادات مختلف ہوں تو ہر عادت پر اسی کے مطابق شرعی حکم لاگو ہوگا۔ جیسے مثلاً بلوغت کے بارے میں کیونکہ بلوغت سے پہلے بچے پر تکالیف شرعیہ لاگو نہیں ہوتیں، تکلیف اسی وقت لاگو ہوگی جب وہ بالغ ہو جائے گا۔ گویا بلوغت سے پہلے تکلیف کا سقوط اور بعد میں اس کا لاگو ہونا خطاب کا اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف تو صرف عادات وشواہد[2] میں ہوتا ہے۔ اسی طرح خاوند کے کہنے کے مطابق دخول سے پیشتر مہر کے ادا کر دینے کا حکم بھی عادت پر مبنی ہے اور اگر بیوی دخول کے بعد مہر کی ادائیگی کے متعلق کہہ دے تو یہ بات بھی اس عادت ہی کو منسوخ کرنے کی بنا پر ہوگی یہ حکم کا اختلاف نہ ہوگا۔ بلکہ حکم یہ ہے کہ عرف یا اصل کے اعتبار سے جو جانب راجح ہوگی بات اسی کی چلے گی کیونکہ وہ مدعی علیہ ہے۔ باقی مثالوں کی بھی یہی صورت ہے۔ گویا احکام ثابت ہیں اور ان کے اسباب مطلق ہونے کے لحاظ سے ان کے تابع ہوتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

---

[1] یعنی کوئی نسخ کی قسم نہیں۔

[2] جیسا کہ مؤلف نے مہر کی مثال دی ہے۔ دونوں اطراف میں جس جانب عادت کی شہادت ہوگی وہ راجح ہو جائے گی۔

پندرھواں مسئلہ

شرعاً جاری عادات کا اعتبار ضروری ہوتا ہے خواہ یہ عادات اپنی اصل کے لحاظ سے شرعی ہوں یا غیر شرعی ہوں۔ یعنی اس بات سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ شرعاً ان پر امر یا نہی یا اذن کی دلیل قائم ہے یا نہیں۔ جن عادات پر دلیل قائم ہے ان کا معاملہ تو صاف ہے۔ رہیں دوسری عادات تو ان پر تکلیف کو قائم کرنا انہی امور (امر، نہی، اذان) سے استوار رہ سکتا ہے۔ گویا عادت یوں چلتی ہے کہ سزا ہی مخالفت سے باز رہنے کا سبب بن سکتی ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ (۲/۱۷۹) اور تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے۔

گویا اگر شرعاً عادت کا اعتبار نہ کیا جاتا تو قصاص کا حتمی فیصلہ نہ ہوتا اور نہ وہ مشروع ہوتا۔ اس صورت میں شرعاً اس کا کچھ فائدہ نہ ہوتا۔ اور یہ بات اللہ تعالیٰ کے اس قول کے مطابق۔

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ (۲/۱۷۹) اور تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے۔

مردود ہے۔ اسی طرح عادةً بیج کھیتی اگنے کا سبب ہیں، نکاح نسل (کے بقاء) کا سبب ہے اور تجارت مال میں اضافے کا سبب ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ۔ (۲/۱۸۷) اور وہ کچھ تلاش کرو جو اللہ نے تمہارے لیے لکھ دیا ہے۔

وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ (۶۲/۱۰) اور اللہ کا فضل تلاش کرو۔

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ (۲/۱۹۸) اگر تم اللہ کا فضل تلاش کرو تو تم پر کچھ گناہ نہیں۔

اور ایسی ہی دوسری آیات ہیں جو اس پر دلالت کرتی ہیں کہ مسببات ہمیشہ[2] اسباب سے واقع ہوتے

---

[1] گویا سزا لوگوں میں جاری عادت سے باز رہنے کا سبب ہوتی ہے۔ سزا ایسی چیز نہیں جس کا ذاتی طور پر کسی شرعی حکم اذن یا نہی سے تعلق ہو۔ کیونکہ وہ تو انسان کی طبائع کی طرف راجع ہے۔ بایں ہمہ شرعاً اس کا اعتبار ضروری ہے کیونکہ اسی پر احکام مرتب ہوتے ہیں جیسے مثال کے طور پر قاتل سے قصاص۔

[2] یعنی یہ بات ان عادات کے لیے شارع کے اعتبار پر دلالت کرتی ہے جو یہ ہے کہ مسببات ہمیشہ عادی اسباب سے وقوع پذیر ہوتے ہیں تو انہی عادی اسباب پر احکام مرتب ہوتے ہیں جیسے نکاح اور تجارت وغیرہ کی طلب ایسے ہی اسباب ہیں۔

ہیں۔ تو اگر اسباب کی مشروعیت میں یہ مسببات شارع کا مقصود نہ ہوتے[1] تو یہ بات یقینی دلیل کے خلاف تھی اور جو بات اس پر منحصر ہوتی وہ باطل ہوتی۔

اور دوسری وجہ وہی ہے جو عادیات سے علم حاصل کرنے کے مسئلہ میں پہلے گزر چکی ہے[2]۔ وہی یہاں بھی لاگو ہے۔

اور تیسری وجہ[3] یہ ہے کہ جب ہم نے یہ طے کر لیا کہ شارع نے لوگوں کے مصالح کا لحاظ رکھا

---

[1] یعنی اگر یہ عادات شرعاً معتبر نہ ہوتیں تو شارع ان پر اسباب کی مشروعیت کو مرتب نہ کرتا جو انہی عادات سے کشید کی گئی ہے لیکن یہ اور اس سے ملتی جلتی آیات اس بات پر یقینی دلیل ہیں کہ شارع نے انہی عادات پر احکام کو مرتب کیا ہے لہٰذا وہ شرعاً معتبر ہوں گے۔ گویا مؤلف کا قول المسببات اسی حیثیت کا اعتبار ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔ جو یہ ہے کہ عادت اس کے اختیار کرنے سے چلتی ہے اور یہی وہ بات ہے جو اس مسئلہ میں چل رہی ہے۔

[2] اور وہ تیرھویں مسئلہ کی پہلی دلیل ہے کہ ایک ہی توازن پر خلقت میں تکالیف کا وارد ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شارع نے لوگوں میں مستعمل عادات کا اعتبار کیا ہے۔ اور اگر وہ ان کا اعتبار نہ کرتا تو پھر شریعت میں اختلاف اور خطاب میں اختلاف ہونے میں کوئی چیز مانع نہ ہوتی۔

[3] مؤلف یہ بیان کر چکا ہے کہ مصالح وہ ہوتے ہیں جو انسانی زندگی کے قیام میں محد ہوں اور وہ مصالح انسان کے شہوانی اور عقلی اوصاف کے تقاضوں سے حاصل ہوتے ہیں۔ اور یہ بات اس وقت پوری نہیں ہوتی جب کوئی شخص اپنی تکالیف میں سے اس چیز کو نکال دے جو اس کے سپرد کی گئی ہو یا وہ چیز کائنات میں مستعملہ عادات سے مربوط ہو۔ مخفی نہ رہے کہ مصالح کے اعتبار کے لیے استدلال کی اتنی مقدار کافی ہے اور کسی تکلف کی ضرورت نہیں۔ جیسا کہ مولف نے اس پر ایک چوتھی وجہ کو متفرع کر دیا ہے۔ کیونکہ انسان کو گزشتہ بیان کے مقتضیٰ سے نکالنا تکلیف مالایطاق ہے یا پھر اس میں تنگی ہے۔ رہی تیسری وجہ کی توجیہہ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ شریعت ہمیشہ کے لیے ہے اور وہ مصالح کے ساتھ چلتی ہے گویا یہ دائمی اذن ہے اور وہ عادات میں سے ایک عادت لہٰذا اس کا اعتبار ہونا چاہیے اور یہی کچھ مطلوب ہے۔ رہی چوتھی وجہ جس میں مؤلف نے یہ اعتبار کیا ہے کہ مکلف بہ چیز کا علم اور اس پر قدرت ایک عادی امر ہے۔ اگر یہ تکلیف کے پہلو سے شارع کے ہاں معتبر ہوتا تو عادت ہی کا اعتبار ہوتا۔ اور یہی بات مطلوب ہے اور اگر اس کا اعتبار نہ ہو تو تکلیف مالایطاق لازم آتی۔ یہ بھی پوشیدہ نہ رہے کہ یہ دونوں شرعاً مقررہ عادات سے نہیں بلکہ یہ دونوں ایسے امور ہیں جو اسباب اور مسببات کے لیے راجح ہیں۔ میری مراد قسم ثانی سے ہے جو ان دلائل میں مؤلف کی بحث کا موضوع ہے جیسا کہ آپ سے یہ مخفی نہیں کہ مؤلف کے اس بیان کے مطابق تیسری وجہ پر چوتھی متفرع نہیں بلکہ وہ مستقل ہے بخلاف

ہے تو یہ یقین بھی لازم آئے گا کہ عادات کا اعتبار ضروری ہے۔ کیونکہ جب شرعی قانون ایک ہی ڈگر پر ہے تو یہ مصالح کے بھی اسی طرح چلنے پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ شریعت کی اصل تو مصالح کا سبب بنتا ہے اور جیسا پہلے گزر چکا کہ شریعت دائمی ہے لہٰذا مصالح بھی ایسے ہی ہوئے۔ شریعت میں عادات کے اعتبار کا یہی معنی ہے۔

اور چوتھی وجہ یہ ہے کہ اگر عادات کا لحاظ نہ رکھا جائے تو بات تکلیف مالا یطاق تک جا پہنچتی ہے۔ اور یہ ناجائز بھی ہے اور غیر واقع بھی۔ اور یہ کہ خطاب میں یا تو مکلف ہر چیز کے علم اس پر قدرت اور معتبر عادیات میں سے ان سے ملتی جلتی چیزوں کا تکلیف کے حکم کے وقت لحاظ رکھا جائے تو یہی ہماری مراد ہے اور اگر نہ رکھا جائے تو اس سے معنی یہ ہوں گے کہ وہ تکلیف عالم اور قادر کے لیے بھی ہو اور غیر عالم اور غیر قادر کے لیے بھی۔ اس شخص کے لیے بھی ہو جس کے لیے کوئی مانع ہے اور اس کے لیے بھی جس کے لیے کوئی مانع نہ ہو۔ اور یہی بات تکلیف مالا یطاق ہے۔ اور اس مفہوم میں بہت سے واضح دلائل موجود ہیں۔

فصل

جب عادات شرعاً معتبر ہیں تو عادت کی شکستگی کے بعد اس کا بقیہ حصہ اس قانون کو مجروح نہیں بناتا۔ ہمیں تو صرف اس کی شکستگی میں غور کرنا ہے۔

اور عادت کے انخراق (شکستگی) کا معنی یہ ہے کہ وہ بالنسبت جزئی کی طرف مائل ہو اور اس کی جگہ ایسی حالت پیدا ہو جائے جو یا تو لوگوں میں عادتاً معذور ہونے کے حالات سے ہو یا کسی دوسری وجہ سے۔ اگر وہ کسی عذر کی بنا پر شکستہ ہو تو رخصت کا مقام ہے۔ اور اگر کسی دوسری وجہ سے ہو تو وہ یا تو ہماری وضع کے مطابق کسی دوسری دائمی عادت[2] کی طرف چلی جائے گی جیسا کہ پیشاب کرنے والے کا مسئلہ ہے کہ وہ جراحت کے بعد اس کا عادی ہو جاتا ہے اس صورت میں یہ عادت بھی عادت کے حکم کی طرف راجع ہوگی، رخصت کے حکم کی طرف

---

[1] بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ اس وجہ کے جس سے ہم نے دونوں دلیلوں میں بحث کو ثابت کیا ہے۔ اور یہ سب صحیح ہے۔

[2] یعنی پہلی عادت کو شکستہ کر دے جیسا کہ مؤلف کے بعد کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ جیسے اس کی مثال میں ہے کہ اگر مثال کے طور پر اس کی پیشاب کرنے کی عادی گزرگاہ بند ہو جائے۔

نہیں ہوگی جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ یا پھر وہ کسی غیر عادی بات کی طرف یا ایسی عادت کی طرف چلی جائے گی جو پہلی عادت میں شگاف نہ ڈالے۔ اگر وہ دوسری عادت کو شکستہ کرے گی تو پہلی میں شگاف نہ ڈالے گی۔ گویا اس کا اعتبار بھی ظاہر ہے لیکن اس بنا پر کہ رخصت قبول کرنے کے باب کی طرف نہ لوٹے۔ جیسے معمول[1] کے مطابق مرض اور معمول کے مطابق سفر جو جمع صلاتین اور روزہ چھوڑنے اور نماز قصر کرنے کی نسبت سے ہو اور ایسے دوسرے امور۔ اور اگر وہ معمول کے مطابق نہ رہیں تو ان کے لیے کیا فی نفسہٖ انہی کا حکم ہوگا یا ان پر دوسرے نتائج کے احکام جاری ہوں گے جو ان سے مناسبت رکھتے ہوں؟

پہلے اس کی مثال پیش کرنا ضروری ہے پھر خوارق کے سلسلہ میں ان احکام کے اجراء میں غور کیا جائے گا۔

ان خوارق میں سے ایک[2] یہ ہے کہ ایک شخص نے جب زکوٰۃ ادا نہ کی تو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ اس پر مجبور کرنے سے رک گئے اور جس حاکم نے آپ کو یہ کہا تھا اسے کہا کہ "اسے چھوڑ دو"۔

اور ربعی بن حراش کا قصہ جب حجاج نے اس کے بیٹے کو طلب کیا تاکہ اس کو قتل کر دے۔ حجاج نے ربعی سے اس کے بیٹے کے متعلق پوچھا تو اس نے خبر دے دی۔ اور باپ یہ بات خوب جانتا تھا کہ حجاج اس کے بیٹے کے متعلق کیا ارادہ رکھتا ہے[3]

---

[1] بحث کے موضوع سے غیر متعلق ہے اور یہ لوگوں میں معمول کے مطابق عذروں کے بغیر کی حالت ہے، کیونکہ مرض اور جو اس کے ساتھ ہے وہی ہے جس کے متعلق مؤلف نے کہا کہ محل رخصت ہے۔ اگر وہ اس شخص کی مثال دیتا جو جراحت والے راہ سے پیشاب کرتا ہے تو وہ معمولی کی مثال ہوتی لیکن اگر وہ عام عادت والے راہ سے بھی پیشاب کرے تو وہ دو جگہوں سے پیشاب کرتا ہے تو وہ پہلی سے اور جراحت والی سے۔ دونوں ہی اس کی عادت ہو گئے۔ گویا یہ ایسی عادت ہے جو معمول کے مطابق عذروں سے نہیں اور جراحت سے پیشاب کرنا ایسی عادت بن جاتا ہے جو پہلی عادت کو شکستہ نہیں کرتی، تو بات واضح ہو جاتی۔

[2] پہلی فصل سے لے کر اب تک جو بیان ہوا وہ شرعاً غیر مقررہ نتائج کے بارے میں ہے اور یہ اس مسئلہ میں دوسری قسم ہے لیکن عادات سے متعلق آگے آنے والے سب مسائل ایسے ہیں جن کے متعلق شارع سے تقریر (اثبات) آئی ہے خواہ وہ امر ہو یا نہی ہو یا اذن ہو۔ گویا یہ فصل عادات خارق واقع ہونے پر اور ان دونوں قسموں کے احکام کی تفصیل پر مشتمل ہے۔

[3] یعنی مؤلف کی مثال میں شرعی عادت تو یہ ہے کہ ظالم اپنی غرض سے کسی شخص کو ظلم سے قتل نہیں کر سکتا جب تک مدافعت کرنے والے کا دفاع اسے بچا سکتا ہو۔

اور ابو حمزہ خراسانی کا قصہ جب وہ کنویں میں گر پڑا پھر اس پر کنویں کا منہ چن دیا گیا لیکن بالکل فریاد نہ کی۔

اور ابو یزید کی اپنے خادموں[1] سے گفتگو۔ جب کہ ان کے پاس شفیق بلخی اور ابو تراب بخشی آئے۔ تو ان دونوں نے خادموں سے کہا کہ ہمارے ساتھ کھانا کھائیں، تو ابو یزید نے کہہ دیا کہ میں روزے سے ہوں۔ ابو تراب کہنے لگے۔ کھاؤ اور تمہارے لیے ایک ماہ کے روزوں کا اجر ہے لیکن اس نے نہ مانا پھر شفیق نے کہا۔ کھا لو اور تمہارے لیے ایک سال کے روزوں کا اجر ہے۔ وہ پھر بھی نہ مانا۔ ابو یزید کہنے لگا؛ جو شخص اللہ کی آنکھ سے گر گیا ہے اسے چھوڑ دو۔ چنانچہ وہ نوجوان ایک سال بعد چوری میں پکڑا گیا اور اس کا ہاتھ کاٹا گیا۔

بغیر زادِ راہ کے[2] جنگل میں داخل ہونا یا درندوں والی زمین میں داخل ہونا بھی اسی قبیل سے ہیں اور یہ دونوں اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے کے مترادف ہیں۔

لہٰذا جو شخص ایسے مقام پر کہتا ہے۔ یہ جاننے کے بعد کہ جو بات شریعت کے مخالف ہے وہ صحیح نہیں۔ کہ ایسے امور کو اصولی طور پر مخالفت پر محمول نہ کرنا چاہیئے جب کہ ان لوگوں کی دینداری ورع، فضل اور صالحیت سب کچھ پایۂ ثبوت کو پہنچے ہوئے ہیں اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ وہ ان لوگوں کی مثالوں میں حسن ظن سے کام لیتا ہے۔ جیسے کہ ہم یہی باتیں اپنے صالح اسلاف سے جو صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ہیں۔ اخذ کرتے ہیں اور ان کے علاوہ ان سے بھی جو تقویٰ اور فضل میں انہی کی راہ پر چلے۔ ایسے امور میں ہمیں صرف دیکھنا یہ ہے کہ وہ کون سی بنیاد ہے جس کی رو سے ایسے کام شرعاً جائز ہیں۔

یہاں دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں جس پر انہوں نے ان امور کی بنیاد رکھی۔ ایک یہ کہ وہ ہو تو عادی جنس سے مگر نادر ہو۔ دوسرے یہ کہ اس کی جنس سے نہ ہو۔

اگر پہلی صورت ہو تو یہ عادات کے احکام کی جنس سے جا ملے گی۔

---

[1] قاموس اور اس کی شرح میں خدیم کا لفظ نہیں آیا۔ بلکہ اس نے خادم کی جمع خدمان لکھی ہے۔ اور یہ عامی جمع ہے۔ شاید انہوں نے یہ تصور کیا ہو کہ خدمان خدیم کی جمع ہے جیسے کثبان کثیب کی جمع ہے۔

[2] یعنی بہت سے صلاح و تقویٰ والوں نے ایسے کام کیے ہیں۔ اس عادت کی مخالفت کرتے ہوئے جو ایسے کاموں کی تحریم کے سلسلہ میں شارع نے مقرر کی تھی۔

اس کی مثال روزہ چھوڑنے کا حکم ہے۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ یہ اس شخص کی رائے پر مبنی ہو جو ازراہ تطوع اپنے آپ کو اپنے نفس پر حکم کرنے والا خیال کرتا ہے۔ اور ایسے بہت سے لوگ ہیں۔ اجماع سے شاگرد کا انکار عناد کی بنا پر ہوگا یا خواہشات نفس کی پیروی کی بنا پر۔ اسی طرح انجام کا خوف ہے بالخصوص جب کہ وہ اس کے فضل اور ولایت کی شہرت کی نسبت سے موافقت رکھتا ہو۔

اور اسی طرح کا وہ حکم ~~بھی~~ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے مانع زکوٰۃ کو چھوڑنے کے سلسلہ میں دیا تھا۔ غالباً یہ بھی ان کے اجتہاد کی ایک قسم تھی۔ جب کہ آپ نے اس سے دین کے قواعد سے غافل اور بے پروا رہنے والوں کا سا معاملہ کیا۔ تاکہ وہ اپنے آپ کو زجر و توبیخ کرے اور جس بات کا اس نے ارادہ کیا تھا اس سے رک جائے۔ چنانچہ ایسا ہی واقع ہوا۔ اس نے اپنی حالت پر غور کیا اور واجبہ زکوٰۃ ادا کر دی۔ آپ کا یہ ارادہ نہ تھا کہ اس شخص کو بالکل چھوڑ دیں بلکہ اس طرح اسے سرزنش کریں کہ وہ خود اپنی حالت کا امتحان لے۔ حتیٰ کہ اگر وہ زکوٰۃ روک رکھنے پر ہی مصر رہے تو اسے وہی سزا دی جائے جو دوسرے زکوٰۃ کے مانعین کے لیے مقرر ہے۔

ایسا ہی ربعی بن حراش کا قصہ ہے۔ اس کے متعلق بیان کیا گیا ہے کہ وہ جھوٹ ہرگز نہیں بولتا تھا۔ اسی لیے حجاج نے اسے اس کے بیٹے کے متعلق پوچھا۔ اور صدق علم کے عزائم سے ہے اور جھوٹ کا جواز تو رخصت ہے۔ اور یہ جائز ہے کہ اس کے مطابق عمل نہ کیا جائے۔ بلکہ ایسے مواقع پر جھوٹ (کی رخصت کے باوجود) نہ بولنا اجر کے لحاظ سے بہت بڑا ہے۔ جیسے کلمۂ کفر زبان سے کہنا سب سے بڑا جھوٹ ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ كُوْنُوْا مَعَ الصّٰدِقِيْنَ (۹/۱۱۹)	اے ایمان والو! اللہ سے ڈرتے رہو اور سچ لوگوں کے ساتھ ہو جاؤ۔

یہ آیت ان تین آدمیوں کے قصہ سے خبر دینے کے بعد نازل ہوئی جن کا معاملہ التوا میں ڈال دیا گیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی تعریف فرمائی اس لیے کہ انہوں نے ایسے موقع پر سچ بولنا لازم سمجھا جہاں جھوٹ بولنے کی رخصت کا مظنہ موجود تھا۔ لیکن اسی سچ کے اختیار کرنے پر ان کی تعریف کی گئی۔ جس کی بنیاد یہ تھی کہ اللہ سے ڈرتے رہنے میں ہی امن کی امید ہو سکتی ہے۔ اسی لیے کہا گیا کہ جہاں تمہیں خطرہ ہو کہ سچ تمہیں نقصان پہنچائے گا وہاں ضرور سچ بولو وہ تمہیں فائدہ پہنچائے گا۔ اور اگر تمہیں جھوٹ بولنے سے فائدہ نظر آئے تو ضرور جھوٹ کو چھوڑ دو کیونکہ بالآخر وہ

تمہیں نقصان پہنچائے گا۔ اور یہی درست شرعی بنیاد ہے۔

اور اس کی مثال ابو حمزہ کا قصہ ہے جو علم کے عزائم قبول کرنے کے باب سے ہے اس نے اپنے دل میں عہد کیا کہ اللہ کے سوا کسی پر اعتماد نہ کرے گا اور رخصت پر عمل نہیں کرے گا۔ اور یہ صحیح اصل ہے۔ اور اس کے اس مسئلہ پر بالخصوص اللہ کا یہ ارشاد دلیل ہے۔

وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهٗ (۶۵/۳) اور جو شخص اللہ پر توکل کرے تو وہ اسے کفایت کرے گا۔

اور اللہ تعالیٰ کی وکالت کسی دوسرے کی وکالت سے بہت بڑی ہے۔ ہود علیہ الصلوٰۃ والسلام نے لوگوں سے کہا تھا کہ:

فَكِيْدُوْنِيْ جَمِيْعًا ثُمَّ لَا تُنْظِرُوْنِ اِنِّيْ تَوَكَّلْتُ عَلَى اللّٰهِ رَبِّيْ وَرَبِّكُمْ (۱۱/۵۶) تم سب مل کر میرے خلاف تدبیر کرو اور مجھے مہلت بھی نہ دو۔ میں نے تو اللہ پر توکل کیا ہے جو میرا اور تمہارا پروردگار ہے۔

تو جب ابو حمزہ نے یہ عہد کر لیا تو اس سے اس عہد کو پورا کرنے کا مطالبہ کیا گیا بموجب ارشاد باری تعالیٰ۔

واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم (۱۶/۹۱) جب تم اللہ سے کوئی عہد باندھ لو تو اسے پورا کرو۔

علاوہ ازیں بعض ائمہ نے اس سے نقل کیا ہے کہ اس نے سنا کہ بعض آدمیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات پر بیعت کی کہ وہ کبھی کسی سے کوئی سوال نہ کریں گے۔ تو ان میں سے اگر کسی کا کوڑا گر جاتا تو وہ کسی سے یہ نہ کہتا کہ یہ مجھے پکڑا دے۔ اب ابو حمزہ کہنے لگے: اے میرے پروردگار! ان لوگوں نے تیرے نبی سے عہد کیا جب کہ اسے انہوں نے دیکھا تھا اور میں تجھ سے عہد کرتا ہوں کہ کسی سے کبھی کچھ سوال نہ کروں گا۔ راوی کہتا ہے کہ پھر وہ حج کے لیے شام سے مکہ کا ارادہ کرتے ہوئے نکلے۔۔ تا آخر قصہ۔ اور یہ بھی علم کے عزائم قبول کرنے کی قبیل سے ہے کہ وہ اپنے نفس سے ایسا عہد کرے جو پہلے کئے ہوئے عہد سے افضل ہو۔ کیونکہ یہ بات بھی غیر شرعی نہیں۔

اسی لیے جب ابن عربی نے یہ حکایت بیان کی تو کہا: یہ ایسا شخص تھا جس نے اللہ سے عہد کیا تو اسے تمام وکمال طریق پر نباہا: اس شخص کی اقتدا کرو۔ انشاء اللہ ہدایت پا جاؤ گے۔

یہی صورت درندوں والی سرزمین میں داخل ہونے اور بغیر زادِ راہ کے صحرا میں داخل

ہونے کی ہے۔

کتاب الاحکام میں یہ واضح کیا جا چکا ہے کہ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں۔ جن کے ہاں اسباب کا عدم اور وجود دونوں برابر ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی مسبب الاسباب ہے اور وہی مسببات کو پیدا کرنے والا ہے۔ اب جس شخص کی یہ حالت ہو کہ اس کے نزدیک اسباب ہونا بھی نہ ہونے کے برابر ہو۔ اسے مخلوق کے ڈرنے کی باتوں سے ڈر نہیں لگتا۔ نہ ہی وہ مخلوق کی امید والی جگہ سے کوئی امید رکھتا ہے۔ اللہ سے خوف کھانے اور امید لگانے کی جگہ سے کوئی امید رکھتا ہے۔ اللہ سے خوف کھانے اور امید لگانے کی جگہ صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ لہٰذا یہ بات اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنا نہیں۔ ہلاکت میں ڈالنا تو صرف اس وقت ہو گا جب اعتقاد میں یہ بات ہو کہ اگر زادِ راہ نہ لیا تو ہلاک ہو جائے گا اور اگر کسی درندے کے سامنے آ گیا تو ہلاک ہو جائے گا۔ جب ایسی بات نہ ہو تو پھر یہ اپنے آپ کو ہلاک میں ڈالنا نہیں ہو گا۔ اسی لیے غزالی نے بغیر زادِ راہ کے صحراء میں داخل ہونے کے لیے صبر پر تیار رہنے اور نباتا پر گزر اوقات کرنے کی شرط عائد کی ہے اور یہ سب کچھ عادی حکم کی طرف راجح ہے۔

اور غالباً آپ ایسے اولیاء کی ہر کرامت کے لیے شریعت میں کوئی راہ پا لیں گے۔ جن کی ولایت مسلم ہے۔ اس لحاظ سے کہ وہ احکام عادیہ کی طرف لوٹتے ہیں۔ بلکہ ہم تو انشاء اللہ اسے ایسا ہی پاتے ہیں۔

فصل

اور جو کچھ لوگوں نے اس پر بنا کر ڈالا ہے اگر وہ عادی جنس سے نہ ہو جیسے کہ مکاشفہ تو بھی ان لوگوں کا حکم عادات جاریہ والوں کا سا ہو گا کیونکہ وہ بھی اسی شریعت کی طرف رجوع کرتے ہیں جو عام لوگوں کے لیے ہے؟ یا ان سے ظاہری عادات والوں کے احکام سے الگ دوسری طرح کا معاملہ کیا جائے گا؛ خواہ وہ ظاہر کی مخالفت ہو، کیونکہ کشف غیبی کی تحقیق میں موافقت بھی پائی جاتی ہے اور مخالفت بھی۔

اور جو شخص انہیں ایک طرف کر دیتا ہے حسن حذ تک کہ بارھویں مسئلہ اور اس سے پہلے

سے ثابت ہے۔ کہ ان کے لیے کوئی خاص حکم نہیں۔ بلکہ انہیں ظاہری عادات والوں کے احکام کی طرف لوٹایا جائے گا اور ان سے ان امور پر لازماً کسی تربیت کنندہ کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اور اس پر وہ جو استدلال کرتے ہیں وہ پہلے گزر چکا ہے اور اس پر دلیل کی چند وجوہ اور بھی ہیں۔

پہلی وجہ۔ اگر احکام عادات کی شکستگی کے حکم پر وضع کیے جاتے تو اس کے لیے کوئی قاعدہ منظم نہ ہو سکتا اور جب یہ صورت ہوتی تو کسی مکلف ہر چیز کے حکم میں ربط نہ رہتا اس لیے کہ تمام کے تمام افعال موافقت و مخالفت کے امکان کے تحت اس حکم یا قاعدہ میں داخل ہوتے۔ لہٰذا اس میں صحت اور فساد دونوں کا امکان ضروری ہوتا۔ اور کسی بھی شخص کے افعال میں سے کسی فعل پر بھی صحت و فساد کے لحاظ سے کوئی بھی حکم نہ لگ سکتا۔ اندریں صورت نہ ثواب و عذاب کے مرتب ہونے کا فیصلہ نہ ہو سکتا۔ نہ عزت و ذلّت کا، نہ خون کی حفاظت اور خون بہانے کا۔ نہ ہی کوئی حاکم کوئی حکم نافذ کر سکتا۔ اور جو چیز اس طرح کی ہو اسے شریعت بنانا درست نہیں جب کہ مصالح کا اعتبار بھی ضروری ہے۔ اور یہی وہ باتیں ہیں۔ جن پر شریعت مبنی ہے۔

دوسری وجہ۔ اور خارق ایسے نہیں ہوتے کہ ان پر کوئی حکم مبنی ہو۔ کیونکہ وہ ایک مخصوص فرقہ کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اور جب وہ مخصوص ہوئے تو دوسروں کے ساتھ کیسے چل سکتے ہیں۔ نہ ہی اہل ظاہر کے قواعد میں وہ شامل ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں صوفیہ کے قواعد ان کے اور دوسروں کے درمیان جاری ہوں گے جن کا صوفیہ سے کوئی تعلق نہیں۔ اندریں صورت یہ درست نہ ہو گا کہ خوارق کے مطابق ان لوگوں پر حکم لگایا جائے جو صوفیہ کے فرقہ سے نہیں اور یہ چیز فریقین میں مسلم ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ حاکم یا سلطان کے لیے احکام عامہ نافذ کرتے وقت یہ بہت مشکل ہو گا کہ وہ ولی پر تو اس کے کشف کے مطابق حکم لگائے۔ یا سلطان ایسے شخص سے جو ولی نہیں اسباب ظاہرہ کے علاوہ کوئی دوسرا معاملہ کرے۔ اور نہ ہی وہ ولیوں سے الگ معاملہ کر سکتا ہے جب کہ ہر دو فریق اپنا مقدمہ اس کے پاس لے جائیں۔

اور جب یہ فرض کر لیا جائے کہ احکام عامہ صوفیہ کو شامل نہیں تو یہ بات گزشتہ مدلل بیان سے ہٹ کر ہے اور وہ بیان یہ ہے کہ شریعت عام ہے اور اس کے احکام تمام خلقت کے لیے اور ہر طرح کے احوال میں عام ہیں۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے جب کہ صوفیہ کہتے ہیں کہ ولی کبھی نافرمانی کرتا ہے اور یہ نافرمانیاں اس سے واقع ہو سکتی ہیں۔ ان کا ہر فعل جس کا ظاہر ظاہری شریعت کیخلاف ہو اسے ایک معمولی عقل والا آدمی پہلی نظر میں ہی جان لے گا کہ یہ گناہ ہے۔ اس کے باوجود

فعل کو مشروع ثابت کرنا درست نہ ہوگا جو ظاہری شریعت کے مطابق نہیں۔ جب کہ اس میں صحت وفساد کے احتمال بھی ہیں۔

یہ تیسری وجہ ہوئی۔

اور چوتھی وجہ یہ ہے کہ اس بات میں ساری خلقت سے برتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات تھی پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تھے۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی کوئی چیز واقع نہیں ہوئی (جو ظاہر شریعت کے خلاف ہو) الا یہ کہ شریعت میں اس پر نص موجود ہے کہ فلاں بات آپ سے خاص تھی اور دوسروں کے لئے نہ تھی۔ اس کے علاوہ آپ نے اس شخص کی بات کو بھی ناپسند فرمایا جس نے آپ سے کہا تھا کہ: اللہ تعالیٰ اپنے نبی کے لیے جو کچھ نبی چاہے حلال کر دیتا ہے"؛ اور اس شخص کی بات کو بھی ناپسند فرمایا جس نے کہا تھا کہ "آپ ہماری طرح نہیں اللہ نے تو آپ کے سب اگلے پچھلے گناہ معاف کر دیے ہیں"؛ تو آپ کو غصہ آگیا اور فرمایا: میں امید رکھتا ہوں کہ میں تم سب سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا ہوں اور سب سے زیادہ جاننے والا ہوں کہ کس چیز سے بچنا چاہیے۔ اور آپ سے اور آپ کی دعا کے ذریعہ شفا طلب کی جاتی تھی، اور آپ کی بیوی یا لونڈی کے سوا آپ کا کسی عورت کی جلد کو چھونا ثابت نہیں۔ عورتیں آپ سے بیعت کرتی تھیں مگر آپ نے ہرگز کسی عورت کا ہاتھ نہیں چھوا۔ آپ تمام امور میں ظاہر کے مطابق عمل کرتے تھے اگرچہ اس کی حقیقت کا علم رکھتے تھے۔ اور ایسی باتوں کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ آپ کے علاوہ کسی ولی نے تو کوئی راہ نہیں بنائی اگر حکم ولی اور اہل خوارق کے استثناء پر نازل ہوتا۔ اور اسیطرح صحابہ کرام اور جن لوگوں نے پہلے طریقے سے ان کا اتباع کیا اور وہی حقیقی ولی اور امتیاز فضلاء تھے تو وہ لوگ اس استثناء کے زیادہ حقدار تھے۔

اور اس کی وضاحت ربیع[2] کے قصہ میں ہے۔ جب اس کے ولی نے، یا جو بھی تھا، کہا:

---

[1] حدیث کا ٹکڑا جسے مسلم نے روایت کیا۔

[2] صاحب قاموس کا کہنا ہے کہ وہ ام الربیع تھی جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ "قصاص تو اللہ کا فرض کردہ حکم ہے"؛ کتب احادیث ملاحظہ فرمائیے۔ جہاں تک مجھے یاد پڑتا ہے کہ اس نام کی صحت ان کے ہاں محل تحقیق ہے۔ المصابیح میں ہے کہ وہ آپ کے خادم انس بن مالک کی پھوپھی ربیع تھی۔ اور جس شخص نے کہا تھا کہ "اس کا دانت نہ توڑا جائے گا" وہ انس بن نضر، انس بن مالک کا چچا تھا۔ یہ باتیں ہمارے بیان کے موافق اور قاموس کے مخالف ہیں۔

خدا کی قسم ربیع کا دانت نہیں توڑا جائے گا" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ رہے تھے۔ کتاب اللہِ قِصَاصٌ[1] (قصاص تو اللہ کا حکم ہے)، پھر آپ نے اس پر اکتفا نہ کیا اور فرمایا:

اِنَّ مِنْ عِبَادِ اللّٰہِ مَنْ لَوْ اَقْسَمَ عَلَی اللّٰہِ لَاَبَرَّہٗ۔ — اللہ کے بندوں میں سے کچھ ایسے بھی ہیں کہ اگر اللہ کے بھروسہ پر اس کی قسم کھا بیٹھیں تو اللہ اس قسم کو پورا کر دیتا ہے۔

آپ کسی ایسے کام کی توقع رکھتے تھے جس سے اس قسم کا اثر زائل ہو جائے۔ بلکہ اس قصاص سے پناہ ڈھونڈ رہے تھے جس میں انتہائی دکھ ہے۔ تا آنکہ قصاص لینے والے نے اسے معاف کر دیا۔ اس وقت آپ نے یہ فرمایا تھا کہ: " اللہ کے بندوں میں سے کچھ ایسے بھی ہیں جو اللہ کے بھروسہ پر اس کی قسم کھا بیٹھیں تو اللہ یہ قسم پوری کر دیتا ہے[2] تو واضح ہو گیا کہ اللہ نے اس قسم کو پورا کر دیا لیکن آپ اس کے مطابق فیصلہ نہ دے سکتے تھے تا آنکہ کوئی بنیاد نہ ہو اور وہ بنیاد عفو (معافی) تھی۔ اور یہ معافی ظاہری حکم میں قصاص کے ساقط کر دینے کا سبب بن گئی۔

اور پانچویں وجہ یہ ہے کہ خوارق کے احکام اکثر و بیشتر ضوابط شرعیہ کے مقابلہ پر چلتے ہیں۔ جنہیں ضرورت شعری (دروازہ کار تاویلات) سے برقرار نہیں رکھا جا سکتا۔ اس لیے کہ یہ بات مشروعات کی مخالفت پر عمل پیرا ہونے اور وضع شدہ مصالح کو توڑ دینے کے مترادف ہے آپ دیکھتے نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منافقین اور ان کی سرکردہ شخصیتوں کو جانتے تھے اور ان لوگوں نے مسلمانوں میں جو فساد بپا کر رکھا تھا اسے بھی جانتے تھے لیکن آپ ایک ایسے معارضہ کی بنا پر جو اعتبار کے لحاظ سے راجح تھا یعنی عادات ظاہری، ان کے قتل کرنے سے رکے رہے اور فرمایا کہیں لوگ یوں باتیں نہ بنانے لگیں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اپنے ساتھیوں کو ہی قتل کرنے لگے ہیں[3]۔ اسی طرح بعض لوگ صوفیہ پر انہی کے احکام خوارق لاگو کرنے کے شوقین ہوتے ہیں تاکہ جس شخص کو حقیقت کا علم نہ ہو وہ یہ یقین رکھے کہ صوفیوں کی شریعت ہی دوسری ہے۔ اسی لیے ابویعزی[4]

[1،2] یہ دونوں ایک ہی حدیث ہے جسے ترمذی کے سوا پانچوں نے نکالا (تیسیر)۔

[2] غالباً یکعنر اثر الشعر کے بجائے کضرورۃ الشعر ہے۔

[3] حدیث کا ٹکڑا جسے شیخین اور ترمذی نے روایت کیا۔

[4] صحیح لفظ ابویزید ہے یعنی بسطامی۔ جس کا اپنے خادم سے بات کا قصہ پہلے گزر چکا ہے۔

کے فعل سے فقہاء کا انکار واقع ہوا۔ وہ کہتے ہیں کہ اصحاب خوارق کے افعال کا جواز، عامۃ الناس کی عادات کے احکام سے خارج ہے۔ یہ ایسی بات ہے جو دلوں میں کئی کھٹکے[1] پیدا کرتی ہے، جن سے شرعاً بچنا چاہیئے۔ لہٰذا انہیں جمہور کی مشروعات سے زائد کوئی تخصیص مناسب نہیں۔ علاوہ ازیں اسی وجہ سے یہ اکثر غالیوں نے یہ اعتقاد بنا لیا کہ ان صوفیہ کو ہر چیز مباح ہے اور جو کچھ انہوں نے ان کے متعلق سنا۔ اس سے اپنی رائے کو مضبوط کر لیا۔ یہی تعریض ان لوگوں کو بدکلامی کی طرف لے گئی۔

حاش للّٰہ کہ یہ اولیاء اللہ ان شرعی قوانین کو توڑنے والے طور و اطوار سے بالکل مبرا تھے یہ الگ بات ہے کہ اس مفہوم میں اس بحث پر غور و خوض ہوتا رہا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ ظاہراً اور باطناً حدود شریعت کے محافظ تھے۔ وہ احکام سنت کو یوں قائم کرنے والے تھے جیسا کہ قائم کرنے کا حق ہے۔ وہ لوگ سنت کی اتباع کے محافظ تھے لیکن موجودہ اور اس سے پہلے دور میں لوگوں کے فہم کی کجی نے ان لوگوں کے احوال متعلق ایسی راہ کھول دی۔ اسی وجہ سے ان مسائل میں بحث پیدا ہوئی۔ حتیٰ کہ اللہ کی توفیق سے ان لوگوں کے مقاصد کو سمجھا جانے لگا اور ان کے احوال کا موازنہ ہونے لگا۔ جس حد تک کہ ان کا اس بہتر طریقہ کی حقیقت تھی اللہ تعالیٰ نے انہیں نفع دیا اور ان سے ہمیں نفع دیا۔

اب ہم اس مسئلہ کی تکمیل کی طرف آتے ہیں[2]۔ ہم کہتے ہیں کہ:

مغیبات پر وہ اطلاع صحیح نہیں ہوتی یا وہ کشف صحیح نہیں ہوتا جو احکام عادیہ کے مطابق چلنے میں یا اس مسئلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء اور سلف صالح کی راہ میں مانع ہو۔ اس طرح وہ بات جو عادات کو توڑے، مناسب نہیں کہ اس پر ظاہری احکام کی بنیاد رکھی جائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حسب ارشاد باری تعالیٰ واللہ یعصمک من الناس (۵/۶۷) (اللہ تعالیٰ آپ کو لوگوں سے بچائے گا) معصوم تھے۔ اور اس سے آگے کوئی انتہا نہیں۔ بایں ہمہ آپ زرہ اور خود سے اپنی حفاظت کرتے اور ہر وہ عادت اختیار کرتے جس سے وہ اپنا بچاؤ کر سکیں اور یہ بات آپ کو آپ کے بلند مرتبہ سے نیچے اتارنے والی نہیں۔ بلکہ یہی مقام کی بلندی ہے۔ اور عادات میں استواری یا عدم استواری کی اللہ کی قدرت کی طرف نسبت ہونے سے متعلق

---

[1] ان میں سے ایک یہ اعتقاد ہے جس کا بعد میں ذکر ہو گا۔

[2] یہ پہلی فصل سے وابستہ ہے۔

جو مذکور ہے، تو یہ بات بھی عادات کے احکام کو اپنے مقتضی کے مطابق چلنے سے مانع نہیں ہے۔
اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ صحابہ کرام مرتبہ توکل میں ممتاز تھے۔ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا کردہ نعمتوں کو سبب کے واسطے سے نہیں دیکھتے تھے۔ اس کے باوجود انہوں نے ان عادی اسباب کو ترک نہیں کیا جن کی انہیں رغبت دلائی گئی تھی۔ اس حالت کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یوں نہیں چھوڑا کہ اسباب کے حکم کو ساقط کر کے عادات کو شکستہ بنا دیں۔ جو اس بات پر دلیل ہے کہ وہ عزائم ہی ہیں جو شریعت لائی ہے کیونکہ عادات کی شکستگی کی حالت ایسا مقام نہیں جہاں قیام کیا جائے۔ ان کا مقام تو محض رخصت کا مقام ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ کیا آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول قید ھا و توکل (پہلے اسے (اونٹ کو) باندھ، پھر توکل کر) کو نہیں دیکھتے۔ اور صوفیائے کاملین اسباب میں انہیں آداب کے ساتھ داخل ہوتے تھے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سکھلائے تھے۔ اور یہ دیکھتے ہوئے کہ اللہ تعالیٰ نے خلقت کے احوال کو عادات جاریہ پر بنایا ہے یہ واضح ہوتا ہے کہ مقصود شرعی عادات کے احکام کے تحت داخل ہوتا ہے۔ وہ لوگ افضل کام کو ہی اختیار کرتے تھے۔ رہا خضر علیہ السلام کا قصہ اور ان کا یہ کہنا کہ:

وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي — میں نے یہ کام اپنی طرف سے نہیں کیا۔

(۱۸/۸۲)

یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ نبی تھے۔ اسی قول سے استدلال کرتے ہوئے علماء کی ایک جماعت اسی طرف گئی ہے۔ اور نبی کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ بغیر کسی شبہ کے وحی کے مطابق فیصلہ کرے اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے، تو بھی ایک خاص معاملہ تھا جو حکم کے تحت ہوا خواہ وہ حکم کیسا تھا[1]۔ لیکن یہ ہماری شریعت میں جاری نہیں اور اس پر دلیل یہ ہے کہ ہماری امت میں کسی ولی کے لیے نہ کسی دوسرے کے لیے، جو نبی نہیں، یہ جائز نہیں کہ کسی بچے کو مار دے جو ابھی بلوغت کو بھی نہ پہنچا ہو۔ اگرچہ اسے یہ علم ہو جائے کہ وہ طبع زاد کافر ہے اور کبھی ایمان نہ لائے گا۔ اور اگر زندہ رہا تو اپنے والدین کے لیے سرکشی اور کفر کا وبال ڈھائے گا۔ خواہ اسے عالم غیب سے اس کی اجازت بھی مل جائے۔

---

[1] عنقریب مؤلف اپنے قول "وعلی مقتضی عتاب موسی الخ" سے اس طرف اشارہ کرے گا۔

کیونکہ شریعت نے امر و نہی مقرر کر دیے ہیں۔ اور اس قصہ میں ظاہر صرف یہ بات ہے کہ وہ دوسری شریعت کے مطابق واقع ہوا ہے اور موسیٰ علیہ السلام پر عتاب کی صورت میں۔ اور بتلانا یہ مقصود ہے کہ اس علم کے علاوہ دوسری قسم کا علم اور دوسرے قضایا بھی ہیں جنہیں صرف دی جاتا ہے۔

غیب کی جس بات پر بھی ولی مطلع ہو اس کے لیے شرعاً جائز نہیں کہ وہ اس پر عمل بھی کرے۔ بلکہ ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ جس پر عمل کرنے سے ظواہر شریعت کی مخالفت ہو۔ بغیر اس کے کہ اسے شریعت کے مطابق ڈھالا جائے۔ اس پر عمل کرنا ہرگز درست نہیں اور دوسری یہ ہے کہ جس پر عمل کرنے سے ظواہر میں سے کسی چیز کی مخالفت نہ ہوتی ہو اور اگر کوئی بات شریعت کے خلاف ظاہر ہو تو اسے صحیح فکر کے ساتھ شریعت کی طرف لوٹایا جائے) تو اس صورت میں اس پر عمل کرنا جائز ہوگا۔ اور اس کی وضاحت پہلے گزر چکی ہے۔ جب یہ راہ ثابت ہو گئی تو یہی راہ صواب ہے اور اسی پر مربی تربیت کرتا اور اسی پر سالکوں کی ہمتوں کو مائل کرتا ہے تاکہ وہ سید المتبعین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نمونہ بنیں۔ اور یہ حظوظ کے مقتضیٰ سے نکل جانے کے لیے اقرب، قدم جمانے کے لیے اولیٰ اور عامل کے لیے زیادہ مناسب ہے کہ وہ اسی راہ کی اتباع کرے اور اس کی اقتدا کرے۔ واللہ اعلم۔

سولہواں مسئلہ

وجود میں واقع ہونے کے سبب سے نتائج کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ عام نتائج ہیں جو کسی زمانے کسی شہر اور کسی حالت میں بھی مختلف نہیں ہوتے۔ جیسے کھانا، پینا، خوشی، غمی، نیند، بیداری، موافق چیزوں کی طرف میلان، ناموافق باتوں سے نفرت، پاکیزہ اور لذیذ چیزوں کا حصول اور دکھ دینے والی اور گندی چیزوں سے نفرت وغیرہ وغیرہ۔ اور دوسری قسم کے نتائج وہ ہیں جو زمانے، ملک اور حالات کے اختلاف سے مختلف ہو جاتے ہیں۔ جیسے لباس اور گھر کی شکل و صورت، شدت میں نرمی اور نرمی میں شدت، کاموں کو دیر سے یا وقت سے پہلے سرانجام دینا، یا ان میں سستی یا جلدی کرنا، اور ایسے ہی دوسرے امور۔

پہلی قسم کا معاملہ یہ ہے کہ اسی سے گزشتہ ادوار کے لوگوں اور گزری ہوئی نسلوں پر فیصلہ کیا جائے گا۔ تاکہ یہ طے ہو سکے کہ خلقت میں اللہ تعالیٰ کی سنت کی گزرگاہ اس راستہ پر ہے اور اللہ تعالیٰ کی سنت میں عموماً اختلاف نہیں ہوتا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ ان میں سے کچھ ایسی بھی ہیں

جو دورِ حاضر میں جاری ہیں۔ انہیں سے علی الاطلاق زمانہ ماضی اور مستقبل پر فیصلہ کیا جائے گا۔ خواہ وہ عادت وجودیہ ہو یا شرعیہ ہو۔

رہی دوسری قسم تو اس سے گزشتہ لوگوں پر فیصلہ کرنا ہرگز درست نہیں۔ تا آنکہ خارج سے اس کی موافقت میں کوئی دلیل قائم نہ ہو۔ اندریں صورت اس دلیل سے گزشتہ لوگوں پر فیصلہ ہو سکتا ہے نہ کہ عادت کی راہ سے۔ اور اسی طرح مستقبل پر فیصلہ ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں بھی عادات وجودیہ اور شرعیہ دونوں برابر ہوں گی[1]

ہم نے صرف کہا ہے کہ پہلی قسم کلی ابدی عادت کی طرف راجع ہے جس پر دنیا بنائی گئی اور اسی سے خلقت میں مصالح قائم ہیں جس حد تک کہ استقراء نے اس بات کو واضح کر دیا ہے تشریعی بھی اسی کے موافق آئی اور اس کلی کا حکم رہتی دنیا تک باقی رہے گا تا آنکہ اللہ تعالیٰ اس زمین اور اس پر واقع موجودات کا وارث ہو۔ اور یہ وہی عادت ہے جس کے متعلق پہلے دلیل گزر چکی ہے کہ وہ معلوم ہے مظنون نہیں۔ رہی دوسری قسم تو وہ اس جزئی عادت کی طرف راجع ہے جو کلی عادت کے تحت داخل ہے[2]۔ اور یہ وہی ہے جو ظن اور علم سے تعلق رکھتی ہے۔ جب یہ صورت حال ہو تو دوسری قسم سے گزشتہ ادوار پر حکم لگانا درست نہ ہوگا۔ کیونکہ اس میں تبدیلی اور اختلاف کا احتمال ہوتا

---

[1] اس بیان اور گزشتہ چودھویں مسئلہ کے ابتدائی بیان میں موافقت کی ضرورت ہے۔ اس لحاظ سے کہ شرعی عادات وہ ہیں جن کے متعلق شارع نے حکم دیا ہو یا اذن دیا ہو اور وہ بدلتی نہیں بلکہ وہ ہمیشہ برقرار رہتی ہیں اور جو بدل جاتی ہیں وہی غیر شرعی ہیں۔ کیونکہ وہ اپنی بعض قسموں میں اس تبدیلی کو قبول کر لیتی ہیں۔ الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ وہ پہلے معنیٰ کے لحاظ سے شرعی نہیں۔ بلکہ لوگوں میں شکل و صورت اور خوراک کے اختلاف اور تعبیر و اصطلاحات کے اختلاف کی طرح ہیں۔ اور شرع کے عہد میں تو اس حالت پر تھیں۔ پھر بدل گئیں۔ انہیں اس معنی میں شرعی شمار کیا جائے گا کہ انہیں عام لوگوں کی منظوری حاصل ہو گئی۔ پھر وہ عادت بدل گئی اور دوسری شرعی اصل کی طرف رجوع کرنے کی بنا پر اس کے لیے شارع کا حکم مختلف ہو گیا۔ تو اس سے گزشتہ ادوار پر حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اس لیے کہ فی ذاتہ وہ ناپائیدار ہیں۔ کیونکہ اگر وہ مطلوبہ شرعیات کی قسم سے ہوتیں تو جیسے وہ بدل جانے والی اور ناپائیدار تھیں ان سے قرون ماضیہ پر حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ جو کہ اس مسئلہ کا موضوع ہے۔

[2] گویا عادت کلی وہ ہے جو انسان کے لیے ضروری ہو جیسے کھانا۔ گھر اور لباس۔ اور ہر نوع کے تحت بہت سی صورتیں ہیں جو اس کی صلاحیت رکھتی ہیں کہ وہ اس کلی میں شامل ہو جائیں۔

ہے جو پہلی میں نہیں ہوتا۔

یہی وہ قاعدہ ہے جس کی پہلے لوگوں کی عادات کے متعلق فیصلہ کرتے وقت ضرورت پیش آتی ہے۔ تاکہ وہ پچھلے لوگوں کے لیے حجت ہو۔ اصولیوں نے اس قاعدہ پر بنا کرتے ہوئے اسے بہت استعمال کیا ہے اور عام لوگوں کے فیصلے اس طرف لوٹائے ہیں۔ جب کہ علی الاطلاق یا استعمال درست نہیں اور نہ ہی علی الاطلاق فاسد ہے۔ بلکہ ان کی کئی ذیلی قسمیں ہو سکتی ہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور دونوں قسموں کے درمیان سے ایک تیسری قسم پیدا ہو جاتی ہے جس میں معاملہ مشتبہ ہو جاتا ہے کہ آیا اگر اسے پہلی قسم سے ملایا جائے تو کیا یہ حجت ہوگی۔ یا اگر نہ ملایا جائے تو حجت نہ ہوگی؟

سترھواں مسئلہ

شارع کی وضع سے یہ سمجھ آتی ہے کہ طاعت اور معصیت اتنی ہی بڑی ہوئی ہے جتنی کہ ان سے پیدا ہونے والی مصلحت یا مفسدہ بڑا ہوگا۔ اور شریعت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بڑے بڑے مصالح وہی پانچ ضروری امور ہیں جن کا ہر ملت میں اعتبار کیا جاتا رہا ہے۔ اور بڑے مفاسد بھی وہ ہیں جو ان میں خلل انداز ہوں۔

اور اس کی دلیل وہ وعید ہے جو ان مصالح میں خلل ڈالنے پر آئی ہے۔ جیسے کفر اور قتل ناحق اور ان کے متعلقات میں۔ نیز زنا، چوری، شراب نوشی اور ان کے متعلقات میں یا حد مقرر کی گئی ہے۔ اور یا وعید آئی ہے۔ لیکن حاجی اور تکمیلی امور میں ایسی بات نہیں ہے۔ کیونکہ فی نفسہٖ کوئی وعید یا مقررہ حد ان سے مختص نہیں۔ اور اگر ایسی صورت ہو تو وہ کسی ضروری امر کی طرف راجع ہے۔ چونکہ استقراء اس بات کو واضح کر دیتا ہے لہٰذا اس پر تفصیلی دلیل کی ضرورت نہیں۔

ہاں یہ بات ضرور ہے کہ مصالح و مفاسد کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جن میں صلاح و فساد کا تعلق پورے عالم سے ہوتا ہے جیسے مصالح کی صورت میں کسی نفس کو زندہ کرنا اور بگاڑ کی صورت میں اسے مار دینا۔ اور دوسرے وہ ہیں جن سے اس اصلاح یا بگاڑ کی تکمیل ہوتی ہے۔ جب ہم پہلی قسم ایک ہی درجہ پر نہیں بلکہ اس کے کئی مراتب ہیں۔ اسی طرح پہلی قسم کے بھی کئی درجے ہیں۔ جب ہم پہلی قسم میں نظر کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ سب سے بڑی چیز دین ہے۔ اسی لیے اس کے حق میں

نفس اور مال وغیرہ سے غفلت برتی جا سکتی ہے۔ پھر دین کے بعد نفس ہے۔ اسی لیے اس کے مقابلہ میں قیام نسل، عقل اور مال سے غفلت برتی جاتی ہے۔ لہٰذا علماء کے ایک طبقہ کے نزدیک یہ جائز ہے کہ جس شخص کو اس بات پر مجبور کر دیا جائے کہ وہ زنا کرے ورنہ قتل کر دیا جائے گا۔ تو اسے زنا کر کے اپنی جان بچانا چاہیئے۔ اسی طرح اگر کسی عورت کو کھانے کو کچھ نہ ملے اور وہ لاچار ہو جائے اور مرنے کا خطرہ ہو تو اس کے لیے شرمگاہ کی قیمت وصول کرنا جائز ہوگا۔ اور یہی صورت باقی امور کی ہے۔ پھر جب ہم مثال کے طور پر دھوکے کی بیع پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں اس کام کا مفسدہ کئی مراتب پر نظر آتا ہے۔ حبل الحبلہ کی بیع میں جتنا بڑا بگاڑ ہے وہ جنین کی بیع میں نہیں جو اس وقت اپنی ماں کے پیٹ میں موجود ہے۔ اور جنین کی بیع میں جس قدر مفسدہ ہے وہ کسی غائب چیز کی بیع میں نہیں جسے بغیر کسی مشقت کے دیکھنا ممکن ہے۔ اسی طرح انہیں امور سے بچنے میں مصالح کے درجے ہوں گے۔ اسی انداز پر اگر طاعت یا مخالفت سے جو مصالح یا مفاسد نتیج ہوں وہ کوئی امر کلی ضروری سے متعلق ہوں تو ایسی طاعت ارکان دین سے متعلق ہوگی اور یہ معصیت کوئی کبیرہ گناہ ہی ہوگی اور اگر نتیجہ کسی جزئی امر کی صورت میں ہو تو طاعات نوافل و فضائل کی قسم سے ہی ہوگی اور معصیت بھی کوئی صغیرہ ہی ہوگی۔ اور فی نفسہٖ کبیرہ گناہ ہر اس کام کے ساتھ جس کے لیے وہ کبیرہ شمار ہوتا ہے ایک ہی مرتبہ پر ہوتے ہیں۔ اسی طرح کوئی بھی رکن ان تمام چیزوں کے ساتھ جن سے وہ رکن بنتا ہے ایک ہی درجہ پر ہوتے ہیں۔ جیسے طاعات و مخالفت میں تمام جزئیات ایک درجہ کی نہیں ہوتیں۔ بلکہ ان میں سے ہر ایک کا ایک مرتبہ ہے جس کے وہ لائق ہوتی ہے۔

اٹھارواں مسئلہ

مکلف کی طرف نسبت ہونے کے لحاظ سے عبادات کی اصل تعبد ہے۔ مراد کی طرف التفات نہیں ہوتی۔ اور عادات کی اصل مراد کی طرف التفات ہے۔

پہلی بات پر کئی امور دلالت کرتے ہیں۔

لہ جہاد دین کی نگہبانی اور اللہ کا کلمہ بلند کرنے کے لیے ہے۔ جس کی راہ میں جانیں، اموال اور اولاد سب کچھ خرچ کیا جاتا ہے۔

ان میں سے ایک استقراء ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ طہارت اپنے واجب[1] ہونے کے مقام سے آگے تک کرنی پڑتی ہے۔ اسی طرح نمازیں مخصوص پوزیشنوں سے مختص ہیں۔ اگر ان سے نکل جائیں تو عبادات نہ ہوں گی۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ نماز میں بعض واجب کرنے والی باتوں کی حد بندی کی گئی ہے جب کہ واجب[2] ہونے والی چیزوں میں اختلاف ہے۔ اور اذکار[3] مخصوصہ اگر کسی ایک ہیئت میں مطلوب ہیں تو دوسری میں غیر مطلوب ہیں۔ اور حدث کی طہارت پاک کرنے والے پانی سے مخصوص ہے اگرچہ اس کے بغیر بھی پاکیزگی ہو سکتی ہے۔ اور تیمم جس میں کوئی حسی پاکیزگی نہیں پاک کرنے والے پانی سے حاصل کردہ طہارت کا قائم مقام[4] بن جاتا ہے۔ اور باقی تمام عبادات کا بھی یہی حال ہے۔ جیسے روزہ اور حج وغیرہ۔ اور ہم صرف اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری سے ہی تعبد عامہ کی حکمت کو اور اس تعبد کے افراد کو خضوع، اس کی بزرگی کی تعظیم اور اس کی طرف توجہ کو سمجھ سکتے ہیں۔ اور اس مقدار سے خاص علت کا پتہ نہیں چلتا جس سے خاص حکم کو سمجھا جائے۔ اگر ایسی ہی بات ہوتی تو ہمارے لیے مخصوص حکم کی حد نہ لگائی جاتی۔ بلکہ جس چیز کی حد لگائی گئی ہے۔ اس کا بھی اور جس کی حد مقرر نہیں کی گئی اس کا بھی ہمیں محض تعظیم کا حکم دے دیا جاتا۔ اور حد لگائے ہوئے

---

[1] یہ اس طہارت کی بات ہے جو وضو ٹوٹنے سے ہو۔ کپڑے، بدن یا جگہ کی صورت نہیں۔ ان چیزوں میں صرف ناپاکی کو دور کرنا ہوتا ہے آگے ضرورت نہیں ہوتی۔ بس اسی جگہ کو صاف کرنا ہوتا ہے جہاں نجاست لگی ہو۔

[2] حیض اور نفاس نماز کو تو ساقط کر دیتے ہیں مگر ارکان اسلام کی باقی کسی مفروضہ عبادت کو ساقط نہیں کرتے۔

[3] یہ بہت ہیں۔ قنوت، جو کہ ذکر اور دعا ہے، بعض نمازوں میں مطلوب ہے۔ باقی میں نہیں۔ دعا سجدہ میں مانگی جاتی ہے رکوع میں نہیں۔ نوافل ہر وقت پڑھے جا سکتے ہیں مگر صبح کی نماز کے بعد سے لے کر سورج منور ہونے تک ادا کرنا منع ہے۔ اسی طرح کچھ ایسے اوقات ہیں جن میں نماز ادا کرنے سے روکا گیا ہے۔ اور یہ سب کچھ وحی کے راستے ہی معلوم ہو سکتا ہے۔ اور جو حد شریعت نے مقرر کی ہے اس سے نکلنے کے لیے عقل کو اس میں کوئی دخل نہیں۔

[4] یعنی اس لحاظ سے تیمم پاک پانی کی جگہ نہیں لے سکتا کہ مٹی پاک کرنے والی چیز نہیں جو ہر اثر سے پاک شدہ ہو۔

[5] یعنی ان حد لگائے ہوئے امور کے متعلق فہم جن کی حد بندی کو شرع کے بغیر نہیں سمجھا جا سکتا۔ عقل ان کی حدود اور حکم کا ادراک نہیں کر سکتی۔

کام کا مخالف قابل ملامت نہ ہوتا۔ جب کہ تعظیم بندے کے فعل سے اس کی نیت کے مطابق حاصل ہوتی ہے۔ اور بالاتفاق یہ ایسی بات نہیں۔ لہٰذا ہمیں یقینی طور پر معلوم ہو گیا کہ عبادات کا شرعی مقصد ان حدود میں رہتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ بھی ہے وہ شرعاً غیر مقصود ہے۔

دوسری بات: اگر تعبد کے پہلوؤں میں، جن میں حد لگائی گئی ہے یا نہیں لگائی گئی، کشادگی مقصود ہوتی تو شارع اس پر کوئی واضح دلیل قائم کر دیتا۔ جیسا کہ عادات کے پہلوؤں میں فراخی پر[1] دلائل قائم کر دیے ہیں۔ جن کے ہوتے ہوئے منصوص علیہ پر توقف نہیں کیا جاتا سوائے ایسی صورت کے وہ منصوص علیہ اصل کے مفہوم سے مشابہ ہو۔ اس سے قریب تر ہو یا معنی میں موافقت رکھتی ہو اگر عبادات کے ابواب ایسی دلیل قائم ہوتی تو ان میں فراخی[2] ہو جاتی۔ اور جب ہم اسے یوں نہیں پاتے بلکہ اس کے خلاف پاتے ہیں تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مقصود اس حد لگائی ہوئی چیز کے پاس ٹھہر جانا ہے۔ الا یہ کہ بعض صورتوں میں نص[3] یا اجماع سے اصل مراد واضح ہو جائے۔

---

[1] جیسا کہ حضرت معاذ بن جبلؓ والی حدیث میں ہے کہ جب آپؐ نے انہیں یمن کی طرف گورنر بنا کر بھیجا تو پوچھا ا ر جب مقدمے تمہارے پاس آئیں تو کس طرح فیصلہ کرو گے؟ تا آنکہ حضرت معاذؓ نے کہا: میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں کوتاہی نہیں کروں گا۔ گویا آپؐ نے ان مقدمات میں جہاں نص نہ ہو، اپنی رائے سے اجتہاد کرنے پر سکوت فرمایا جب کہ اس مقدمہ سے ملتے جلتے مفہوم میں مشترک کوئی منصوص حکم موجود ہو۔

[2] یہ مؤلف کے قول لنصف پر مرتب ہے۔ یعنی اگر آپؐ دلائل قائم کر دیتے تو عبادات میں وسعت ہو جاتی اور مؤلف کے قول لمنصب (تو جب آپ نے کوئی حد مقرر نہیں کی، یعنی جب اس کی فراخی کے لیے دلائل قائم نہیں کیے اور نہ ہی فراخی پائی جاتی ہے۔ یہ مطلوب پر دلالت کرتی ہے۔

[3] یہ ایسا ہے جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جس کی (اس کے حج کے دوران) کسی جانور نے گردن توڑ دی تھی۔

لاتقربوه طیبا فانه یبعث یوم القیمه ملبیا۔ اسے خوشبو لگانے کے لیے اس کے قریب نہ جاؤ کیونکہ قیامت کے دن لبیک پکارتا ہوا اٹھایا جائے گا۔

گویا آپ نے خوشبو نہ لگانے کی حکمت کی وضاحت کر دی۔ تو اگر اس حکم کو حج پورا کرنے سے پہلے مرنے والوں پر محمول کیا جائے اور نص سے واضح شدہ معنی کے مطابق خوشبو نہ لگائی جائے۔ تو اس میں کوئی مانع نہیں۔ اور اس قبیل کے امور میں بھی ایسا ہی حکم ہو گا۔ اور وہ مؤلف کے قول متیسع کے مطابق احتراز کرنے والے کی طرح ہو گا۔ بلکہ وہ اسی طرح تعلیل ہو گا۔

لہٰذا جو شخص اس کی اتباع کرے اس پر کوئی ملامت نہیں لیکن یہ بہت کم ہیں لہٰذا یہ اصل نہیں اصل وہی ہے جو اس بات میں عام اور اس موضوع میں غالب ہے۔

علاوہ ازیں علماء کے ہاں اس سے نسبت رکھنے والے چند ایک ہی ہیں جن کا معاملہ لا نظیر لہ[۱] کا سا ہے جیسے مسافر کے قصر کرنے اور روزہ چھوڑنے میں اور نمازوں کو جمع کرنے وغیرہ میں مشقت ایسے ہی عبادات کے ابواب میں جن اکثر علتوں کے مفہوم کو سمجھا گیا ہے ان کا خصوص نا معلوم ہے جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: سہا فسجد[۳] آپ نماز میں بھول گئے تو سجدہ کیا اور آپ کا یہ ارشاد کہ:

لَا یَقْبَلُ اللّٰهُ صَلٰوۃَ اَحَدِکُمْ اِذَا اَحْدَثَ حَتّٰی یَتَوَضَّأَ[۴] تم میں جس کسی کا نماز میں وضو ٹوٹ جائے تو جب تک وضو نہ کرلے اللہ اس کی نماز قبول نہیں کرتا۔

نیز آپ نے صبح اور شام کے اوقات[۵] میں نماز ادا کرنے سے منع فرمایا۔ اور اس کی وجہ یہ بتلائی کہ

---

[۱] یعنی کہ مناسب اور وہ ایسا وصف ہے جس میں عبادات میں حکم کے لیے علت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ مؤلف نے اسے ما لا نظیر لہ کی اقسام سے شمار کیا ہے اور وہ ایسی قسم ہے جس میں قیاس کے طریقوں سے انحراف کیا جاتا ہے۔ گویا روزہ نہ رکھنے اور سفر میں نماز قصر کرنے میں مشقت کا لحاظ نہیں رکھا جاتا۔ اگرچہ مشقت کئی گنا زیادہ ہو اس مشقت سے جو سفر کے دوران ہوتی ہے۔ اور قیاس کی اصل اس بات پر مبنی ہے کہ علت کا حکم ہر اس فرع پر لگا دیا جائے جس میں وہ علت پائی جاتی ہو۔ گویا یہ قسم قیاس کے طریقوں سے خارج ہے اور اس قسم کا نام لا نظیر لہ رکھا گیا ہے یعنی یہ ایسی قسم ہے جو عبادات میں علت تلاش کرنے کے معنی کو کمزور بنا دیتی ہے۔ اور اسے اور اس کے ساتھ تعبد کی طرف لوٹتی ہے۔ کیونکہ اگر اس میں معنی کے لیے کوئی نظیر پائی بھی جائے تو وہ نامکمل حالت میں ہوتی ہے۔

[۲] یہ علت صریحہ کے مسالک کی مثالیں ہیں۔ گویا فا کے ساتھ ترتیب ایسے ہی ہے جیسے کہ زنی ماعز فرجم (حضرت ماعز اسلمی رضی نے زنا کیا جس کی وجہ سے انہیں سنگسار کیا گیا) اور فا میں شرط ہے اور مؤلف کے قول لانہا تطلع میں لام (یعنی تعلیل کے لیے)، لیکن جیسے مؤلف کہہ رہا ہے اس سے خصوص کی سمجھ نہیں آتی۔

[۳] میں نے ان الفاظ سہا فسجد سے تیسیر میں یہ حدیث نہیں پائی۔ اور اس باب میں بہت سی احادیث ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھول گئے تو اس کے لیے آپ نے سجدہ کیا۔

[۴] اسے ابوداؤد اور ترمذی نے نکالا۔ (تیسیر)۔

[۵] عبداللہ صنابحی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”سورج طلوع ہوتا ہے کہ اس (بقیہ حاشیہ صفحہ پر)

سورج شیطان کے دو سینگوں کے درمیان طلوع و غروب ہوتا ہے۔ اسی طرح جو لوگ وضو پر قیاس کرتے ہوئے تیمم کے لیے وجوب نیت کے مخالف ہیں وہ نیت نہیں کرتے۔ کیونکہ وہ بھی طہارت ہے جو اس کے واجب ہونے کے مقام پر شمار ہوئی ہے لہٰذا تیمم پر قیاس کرتے ہوئے اس میں نیت واجب ہوگی اور اس سے ملتی جلتی چیزوں میں بھی جو کسی مناسب منضبط ظاہر معنی پر دلالت نہ کرتی ہوں کہ وہ بغیر کسی نزاع کے اس پر حکم کے ترتیب پانے کی صلاحیت رکھتی ہوں۔ بلکہ وہ ایسی چیزوں سے ہوگی جن کا نام شبہ رکھا گیا ہے۔ اس لحاظ سے کہ وہ قائلین کے قول سے متفق نہیں ہوتی۔ اور اس کا قیاس بھی صرف وہ شخص کرے گا جس کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا ہو۔ تو جب ہمارے لیے ظاہری علت ثابت نہ ہو سکے جس کی مسالک ظاہرہ[1] تائید کرتے ہوں۔ اس وقت قابل اعتماد

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) کے ساتھ شیطان کا سینگ ہوتا ہے۔ پھر جب سورج بلند ہوتا ہے تو سینگ علیحدہ ہو جاتا ہے پھر جب سر پر آتا ہے تو سینگ آملتا ہے پھر جب زوال ہوتا ہے۔ تو علیحدہ ہو جاتا ہے۔ پھر جب غروب ہونے لگتا ہے تو آملتا ہے اور جب ڈوب جاتا ہے تو علیحدہ ہو جاتا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تین وقتوں میں نماز ادا کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اسے امام مالک اور نسائی نے نکالا۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ انہوں نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو وہم ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو صرف یہ کہہ کر منع فرمایا کہ سورج کے طلوع و غروب کے وقت نماز ادا نہ کرو کیونکہ وہ شیطان کے دو سینگوں کے درمیان طلوع ہوتا ہے"۔ اسے مسلم اور نسائی نے نکالا۔ اور حضرت انس سے اس ضمن میں جو حدیث ہے اسے تیسیر میں بخاری کے سوا چھیوں سے نکالا۔ وہ کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے سنا ہے۔ یہ منافق کی نماز ہے کہ سورج کی انتظار میں بیٹھا رہتا ہے۔ جب وہ شیطان کے دو سینگوں کے درمیان ہوتا ہے تو کھڑا ہوتا ہے چار ٹھونگیں لگاتا ہے جن میں وہ اللہ کو بہت کم ہی یاد کرتا ہے۔

[1] یہ مناسبت نص کی مختلف قسمیں، اجماع، سبر تقسیم پھر دوران ہیں۔ رہا شبہ تو وہ شافعیہ کے ہاں مسالک میں سے نہیں۔ سبکی کہتے ہیں۔ اس مقام کی تعریف میں بہت اختلاف واقع ہوا ہے اور مجھے اس سلسلے میں کسی سے صحیح تعریف نہیں مل سکی۔ پھر کہتے ہیں کہ اس کا اطلاق مختلف مفاہیم پر ہوتا ہے۔ اور یہاں اس سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسا وصف ہے کہ حکم کے لیے اس کی مناسبت بذاتہ نہ ہو بلکہ اس وجہ سے ہو کہ اس کی ذات سے خصوصی مشابہت والے مناسب وصف کے مشابہ ہے۔ یعنی اس چیز کے مشابہ ہے جس کے متعلق گمان ہوتا ہے کہ وہ یا تو حکم کی علت ہے

یہ مشابہت صورت میں ہو یا معنی میں۔ ایک ہی بات ہے۔ اور یہ ایسے ہے جیسے طہارت کے لیے نیت شرط ہے۔ گویا یہ مناسبت اس کے عبادت کا واسطہ ہونے کی بنا پر ہے۔ بخلاف نشوں کے جو شراب

رکن جس کی طرف پناہ لینا مناسب ہے وہ توقف ہے جہاں معاملہ رک جائے۔ اس کے آگے نہ جانا چاہیے۔ کیونکہ جہاں تک ہم نے شریعت کا استقراء کیا یہی معلوم ہوا کہ وہ عبادات کے باب میں تعبد پر ہی گھومتی ہے۔ لہٰذا یہی اس کی اصل ہے۔

تیسری بات: فترات کے زمانوں (وہ وقفے جو ایک نبی کی وفات سے لے کر آنے والے نبی کی بعثت تک ہوں)، میں عبادات کی شکلیں ہیں جن تک عقلمند لوگوں کو رہنمائی نہ ہو سکی جب کہ عادات کی مراد کی مختلف صورتوں تک وہ پہنچتے رہے ہیں۔ عبادات کے معاملہ میں نے ان لوگوں میں اکثر گمراہی اور غلط راہ پر پڑنا ہی دیکھا ہے۔ جس کی وجہ سے سابقہ شریعتوں میں تغیر و تبدل ہوتا رہا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کی حرمت کی وجہ سے ہیں، کیونکہ نشہ بذاتہ شراب سے نسبت رکھتا ہے وہ اس لحاظ سے کہ عقل اس مناسبت کا ادراک کر سکتی ہے خواہ شرع میں اس کے متعلق کچھ منقول نہ ہو۔ اور اس مقام پر شبہ یعنی یہ نوع ان مسالک سے ہو جاتی ہے جو اپنی علیت کے اثبات کے لیے علیت کی کسی مثبت دلیل کی محتاج ہو۔ اسی لیے اس کی تعریف میں کہا گیا ہے کہ وہ ایسا وصف ہے، جس کی حکم کے لیے مناسبت کسی الگ دلیل کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس کی مثال جیسے نجاست کے ازالہ کو حدث کے ازالہ کی خاطر پانی سے متعین ہونے کے ساتھ ملحق کرتے ہوئے یہ کہا جائے کہ یہ ایسی طہارت ہے جس سے نماز کا ارادہ کیا جائے جس میں پانی کے بغیر کوئی چیز کفایت نہیں کرتی جیسے وضو۔ گویا ان دونوں میں سے ہر ایک کا نماز کے لیے طہارت ہونا ہی ان دونوں کے درمیان وہ جامع وصف ہے جو ان دونوں کے پانی کا تعین کرتا ہے۔ اور یہی وہ شبہی وصف ہے جس کی پلیدی کے ازالہ کے لیے پانی کے تعین کی مناسبت ظاہر نہیں ہوتی۔ اور کہتے ہیں کہ جب علت کے معتبر مسالک میں سے کسی سے یہ ثابت ہو گیا کہ نماز کے لیے جس طہارت کا ارادہ کیا جاتا ہے ایسی طہارت کا ہونا یہ ایسی علت بن سکتی ہے جو خبث کو زائل کرنے کی خاطر پانی کو متعین کرتی ہے تو یہ علت لازمی ہے۔ ورنہ حدث میں صرف پانی کا اعتبار اس علت کو لازمی نہیں بناتا۔ ایسی ہی مثال مؤلف کی مثال ہے۔ ابن حاجب کہتے ہیں کہ تمام مسالک میں شبہ کی علیت ثابت ہو چکی ہے۔ اور اس کی شرح میں ہے کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ شبہ دوسرے کے ساتھ جمع ہونے والا وصف ہے جب کہ اس کی ساتھ فرع دو اصلوں کے درمیان متردد ہو، تو ان دونوں میں جو زیادہ مشابہت والی چیز ہو وہ شبہ ہے، جیسے مقتول غلام میں دو فرع کا تردد ہے کہ اس میں آزاد مرد کی جان اور گھوڑے کی قیمت پائی جاتی ہیں۔ اور یہ چیز آزاد سے زیادہ مشابہت رکھتی ہے۔ کیونکہ اوصاف و احکام میں اس کی آزاد کے ساتھ زیادہ مشارکت ہے۔ تو یہاں دونوں مناسبتوں میں تعارض ہو جائے گا اور ان میں ایک ترجیح حاصل کرلے گی لیکن یہ وہ شبہ نہیں جو مؤلف کی اپنی مثال کی دلیل سے اس کے زیر بحث ہے۔

اور یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ عقل عبادات کے معانی اور اس کی وضع کے ادراک سے قاصر ہے لہٰذا اس معاملہ میں ہم شریعت کے محتاج ہیں۔ اور جب صورت حال یہ ہے تو اس زمانے کے لوگ جن میں نبی نہ ہوتے تھے ہدایت نہ پانے کے سلسلہ میں معذور ہوئے اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا (۱۷/۱۵)

اور جب تک ہم رسول نہ بھیج لیں عذاب نہیں دیا کرتے۔

نیز فرمایا:

رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (۴/۱۶۵)

رسول خوشخبری دینے والے اور ڈرانے والے ہیں۔ تاکہ رسولوں کے بعد لوگوں کے لیے اللہ پر کوئی حجت باقی نہ رہے۔

اور یہاں حجت سے مراد وہ ہے جسے شریعت نے تکلیف مالا یطاق کو رفع کرکے برقرار رکھا ہے۔ واللہ اعلم۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اب اس کے بغیر کوئی چارہ نہیں کہ اس بارے میں صرف اسی چیز کی طرف رجوع کیا جائے جسے شارع نے نشان زد کیا ہے اور یہی تعبد کا معنی ہے۔ اسی لیے اس معاملہ میں محض اتباع کے ساتھ توقف کرنے والا ہی اولیٰ بالصواب اور سلف صالح کے طریق پر چلنے والا ہے۔ اور یہ امام مالک رحمۃ اللہ کی رائے ہے۔ احداث وضو ٹوٹنے کی مختلف صورتیں، کو رفع کرنے کے لیے محض نظافت سے ہرگز کام نہیں چلتا تا آنکہ وہ نیت اور پانی سے مشروط نہ ہو۔ حالانکہ نظافت دوسرے طریقوں سے بھی حاصل ہو سکتی ہے۔ اسی طرح نماز کی ابتدا میں تکبیر اور آخر میں سلام کے بغیر نماز کی اقامت نہیں ہوتی۔ اور زکوٰۃ میں قیمتوں کو خارج کرنے سے منع کیا گیا ہے اور کفاروں میں محض تعداد پر اکتفاء کیا گیا ہے۔ عبادات کی دوسری اقسام میں بھی پوری تفاصیل ہیں جو صرف منصوص علیہ پر، یا جو اس کی طرف مائل ہو، پر انحصار رکھنے کا تقاضا کرتی ہیں۔ لہٰذا واجب ہے کہ عبادات کی قسم میں بھی مفاہیم کی طرف توجہ کئے بغیر تعبد ہی قبول کیا جائے۔ یہی وہ اصل ہے جس پر بنیاد اٹھائی جا سکتی ہے اور یہی وہ رکن ہے جس کی طرف پناہ لی جا سکتی ہے۔

فصل

عادات میں اصل مفہوم کیطرف توجہ ہے

اور اس کی کئی وجہیں ہیں۔

پہلی وجہ استقراء ہے۔ کیونکہ ہم شارع کو بندوں کے مصالح کو قصد کرتے ہوئے ہی پاتے ہیں اور احکام عادیہ کا انحصار عادات ہی پر ہوتا ہے۔ آپ ایک ہی چیز کو دیکھتے ہیں کہ جب اس میں مصلحت نہ ہو تو اس سے منع کیا جاتا ہے اور اگر اس میں مصلحت ہو تو وہ جائز ہو جاتی ہے۔ جیسے درہم کا درہم سے ادھار لین دین[1] منع ہے۔ لیکن قرض کی صورت میں وہ جائز ہے۔ اور جب اس میں مصلحت راجح[2] ہو تو وہ بھی جائز ہو جاتی ہے۔ عبادات کے معاملہ میں ہمیں ایسی کوئی بات سمجھ میں نہیں آتی جیسی کہ عادات کے معاملہ میں آتی ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَّاُولِي الْاَلْبَابِ (۲/۱۸۹)	اور اے عقل والو! تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے۔

نیز فرمایا:

وَلَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ (۲/۱۸۸)	تم ایک دوسرے کا مال باطل طریقوں سے نہ کھاؤ۔

اور حدیث میں ہے۔

---

[1] کیونکہ اس میں جھگڑا اور ایک کا دوسرے پر غالب آنے اور مالی مفاد کا قصد ہوتا ہے بخلاف قرض کے کہ وہ محض اللہ کی رضا کے لیے ہوتا ہے۔ اس میں قرض دینے والے کا تزکیۂ نفس بھی ہے جیسا کہ صدقہ میں ہے اور لوگوں سے غمگساری بھی ہے۔ نیز اس کی ممانعت سے تنگی واقع ہو جاتی ہے۔

[2] جیسے کہ عرایا کے پھلوں میں، لوگوں کے لیے گنجائش بنانے کے لیے اور درخت لینے والے پر سے تکلیف اور تنگی کو دور کرنے کے لیے۔ کیونکہ پھل خریدنے والے کو بیچنے والے کے باغ اور کھجوروں پر بار بار آنا پڑتا ہے۔ اگر عرایا سے منع کر دیا جاتا تو اس کا نتیجہ یہ نکلتا کہ کوئی شخص اپنا کھجور کا درخت دوسرے کے پاس نہ بیچتا

لَا يَقْضِيَ الْقَاضِيْ وَهُوَ غَضْبَانٌ — قاضی جب غصہ کی حالت میں ہو تو فیصلہ نہ کرے۔

اور فرمایا:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ — نہ کسی کو نقصان پہنچاؤ نہ کسی سے نقصان اٹھاؤ۔

اور فرمایا:

اَلْقَاتِلُ لَا يَرِثُ[1] — قاتل وارث نہیں ہوتا۔

نیز آپ نے بیع غرر[2] (دھوکے کی بیع) سے منع فرمایا۔ نیز فرمایا کل مسکر حرام[3] (ہر نشہ آور چیز حرام ہے) اور قرآن میں ہے۔

اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَآءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ (۵/۹۱) — شیطان تو چاہتا ہی یہ ہے کہ شراب نوشی اور جوئے کے ذریعہ تمہارے درمیان عداوت اور کینہ پروری ڈال دے۔

---

[1] اسے تیسیر میں ترمذی سے نکالا۔ میں کہتا ہوں کہ۔ امام ترمذی کہتے ہیں کہ ہم سے قتیبہ نے حدیث بیان کی قتیبہ کہتے ہیں کہ انہیں لیث نے خبر دی، اسحاق سے، عبداللہ زہری سے، حمید بن عبدالرحمٰن سے، حضرت ابو ہریرہؓ سے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ القاتل لایرث (قاتل وارث نہیں ہوتا) یہ حدیث صحیح نہیں۔ اس سند کے علاوہ اس کی کوئی سند معلوم نہیں اور اسحاق بن عبداللہ بن ابو فروہ کو بعض اہل علم نے متروک الحدیث کہا ہے جن میں سے ایک امام احمد بن حنبل ہیں۔ تیسیر کے مصحح کہتے ہیں کہ اہل علم کے ہاں اسی حدیث پر عمل ہے۔ اسحاق کے بارے میں امام بخاری کہتے ہیں۔ لوگوں نے اسے ترک کر دیا تھا۔ اور امام محمد کہتے ہیں کہ اس کی کوئی حدیث نہ لکھی جائے۔ نہ ہی اس سے روایت کرنا جائز ہے۔

[2] اسے تیسیر میں پانچوں سے نکالا۔

[3] اسے جامع صغیر میں احمد شیخین، ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے ابو موسیٰ سے روایت کیا۔ اور احمد اور نسائی نے حضرت انس سے اور احمد، ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عمر سے، اور احمد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے، اور ابن ماجہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے۔ عزیزی کہتے ہیں کہ مؤلف کا کہنا ہے کہ یہ حدیث متواتر ہے۔

اور ایسی نصوص زائد از شمار ہیں جو سب کی سب بندوں کے لیے مصالح کے اعتبار کی اشارۃً بلکہ صراحت کرتی ہیں۔ اور مصالح جدھر پھریں اذن بھی ادھر ہی رخ کرتا ہے جس حد تک کہ علت کے مسالک[1] نے اس کی وضاحت کر دی ہے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ عادات کے بارے میں جس بات پر شارع نے اعتماد کیا ہے وہ معانی (مراد، مفہوم) کی طرف توجہ ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ عادات کے متعلق قانون سازی میں شارع نے اس کی حکمتوں اور علتوں کے بیان میں وسعت سے اختیار فرمائی ہے۔ جیسا کہ پہلے اس کی مثالیں گذر چکی ہیں۔ اور اس کی جو اکثر علت تلاش کی جاتی ہے وہ مناسب ہے جسے جب عقول پر پیش کیا جائے تو اسے قبولیت کا درجہ حاصل ہو جائے[3] اس کی ہمیں یہ سمجھ آتی ہے کہ شارع نے عادات میں معانی کا اتباع کیا ہے اسے نصوص پر موقوف نہیں رکھا۔ بخلاف عبادات کے باب سے کہ اس کے متعلق جو کچھ علم ہو سکا ہے وہ اس کے برعکس ہے۔ اور امام مالک رحمہ اللہ نے عادات کے بارے میں بہت توسع اختیار کیا ہے۔ حتیٰ کہ اس بارے میں مصالح مرسلہ[4] کا قاعدہ بیان کیا نیز استحسان[5] کا قاعدہ بھی اسی سے متعلق ہے۔ آپ سے یہ منقول ہے کہ یہ علم کا $\frac{9}{10}$ حصہ ہے۔ جیسا کہ انشاء اللہ

---

[1] اور جو کچھ مؤلف نے تنبیہ اور ایماء کے مسلک کے باب سے دوسری مثالیں ذکر کی ہیں۔ جن میں وصف پر حکم مرتب ہوتا ہے اور لغوی لحاظ سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ اس کی علت ہے۔ اسی لیے انہوں نے نص غیر صریح کا مسلک قرار دیا ہے

[2] جیسے عبادات کی وجہ ثانی میں مؤلف کا یہ قول اس کے مقابلہ پر ہے "ولکان ذٰلک یتسع فی ابواب العبادات (عبادات کے ابواب میں ایسی فراخی موجود ہوتی)

[3] یہ مناسب کی وہ تعریف ہے جو ابو زید نے کی ہے۔ اور مشہور تعریف دوسری ہے جو یہ ہے کہ، مناسب ایسا منضبط ظاہری وصف ہے جو عقلاً اس پر حکم کے ترتیب پانے سے حاصل ہو اور اہل عقل کے ہاں مقصود ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اور یہ مصلحت کا حصول یا اس کی تکمیل ہے، یا مفسدہ کا دفعیہ یا اسی میں کمی ہونا ہے علماء کہتے ہیں کہ ابو زید کی تعریف کو مناظرہ میں ثابت نہیں کیا جا سکتا جب کہ مقابل فریق یوں کہہ دے کہ اس کو تو عقلاً قبولیت حاصل ہی نہیں اگرچہ یہ دونوں تعریفیں معنی کے لحاظ سے قریب قریب ہیں۔

[4،5] ان پر سیر حاصل وضاحت کے سلسلے میں مؤلف کی کتاب الاعتصام کی طرف رجوع فرمائیے۔ جہاں ان کی حدود اور مثالیں پیش کی گئی ہیں۔

اس کا ذکر آئے گا۔

تیسری بات یہ ہے کہ یہ تو معلوم ہے کہ قرنوں کے دوران عادات کے بارے میں معانی کی طرف التفات رہا اور اہل عقل و دانش [1] اس پر اعتماد کرتے رہے ہیں۔ حتی کہ ان کے مصالح اسی طور پر چلتے رہے۔ وہ مجموعی طور پر اس کی کلیات پر عمل پیرا رہے اور انہیں اپنایا۔ اس کام میں اہل حکمت یعنی فلاسفہ وغیرہ بھی برابر کے شریک تھے۔ ہاں یہ بات ضرور ہے کہ انہوں نے تفاصیل سے ہٹ کر اجمال پر اکتفا کیا۔ پھر مکارم اخلاق کو پورا کرنے کے لیے شریعت آئی۔ جو اس بات پر دلیل ہے کہ اس باب میں مشروعات اس بات کو پورا کرنے آئی ہیں کہ عادات اپنے معروف اصولوں کی تفاصیل کے ساتھ جاری ہوں۔ اسی لحاظ سے شریعت نے وہ تمام احکامات بحال رکھے جو جاہلیت میں مروج تھے۔ جیسے دیت اور قسامت اور یوم عروبہ یعنی جمعہ کے دن کا اجتماع [1] جو وعظ و تذکر، مضاربت، غلاف کعبہ اور اسی طرح کی دوسری ایسی چیزوں کے لیے ہوتا تھا۔ جو اہل جاہلیت کے ہاں محمود تھیں اور وہ اچھی عادات اور مکارم اخلاق جو معقول تھیں۔ اور ایسی عادات بہت سی تھیں۔ البتہ تعبدات [2] میں چند نادر باتیں ہی تھیں جنہیں اسلام نے درست قرار دیا اور وہ دین ابراہیم علیہ السلام سے ماخوذ تھیں۔

فصل

جب یہ بات ثابت ہو گئی اور یہ بھی بات کہ عادات میں اکثر معانی کی طرف توجہ ہوتی ہے پھر جب ہم عادات میں تعبد دیکھیں تو ضروری ہے کہ اسے تسلیم کریں اور نصوص کے ساتھ رک جائیں۔ جیسے نکاح میں مہر [3] کا مطالبہ اور حلال جانور کو مخصوص جگہ سے ذبح [4] کرنا۔ اور وراثت میں مقرر کردہ

---

[1] یعنی اس اعتبار سے کہ اس میں عام مصلحت ہے۔ حتی کہ وہ ایسا ہی معاملہ ہو گیا تھا جو ہمارے زیر بحث ہے نہ اس اعتبار سے کہ وہ اس کو بطور عبادت نماز ادا کرتے یا خطبہ سنتے تھے۔

[2] تیسری دلیل کے تتمہ سے متعلق۔

[3] غور فرمایئے۔ اس مثال میں وہ معنی ہیں جن کا اس آیت۔

وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ (۴/۳۴) اور اس لیے بھی کہ وہ اپنے اموال سے خرچ کرتے ہیں۔

میں اشارہ ہے یعنی مہر اور نفقہ بیویوں پر حق ریاست اور انکی گزران کے حق کو مکمل کرنیوالے ہیں۔ اور عنقریب مؤلف یہ وجہ پیش کریں گے کہ یہی نکاح اور زنا میں فرق ہے۔ اگرچہ کبھی یہ بھی کہہ دیا جاتا ہے کہ زنا میں زانی فاحشہ کو مال ادا کرتا ہے۔

[4] یعنی اسکے باوجود کہ اس خون سے گوشت کی تطہیر کے، جو غالباً امراض کے جراثیم کا مسکن ہوتا ہے، کبھی اس کے گلے

حصے۔ اور طلاق اور سوگی کی عدت میں مہینوں کی گنتی اور ایسے ہی دوسرے امور ہیں جن کے جزئی مصالح سمجھنے میں عقل کو کچھ دخل نہیں ہوتا کہ ان پر کسی دوسری چیز کا قیاس کیا جاسکے۔ یہ تو ہم جانتے ہیں کہ نکاح میں ولی کا ہونا اور حق مہر وغیرہ نکاح کی معتبر شرائط ہیں تاکہ نکاح اور زنا میں تمیز ہوسکے۔ اور وراثت کے طے شدہ حصے میت سے قرابت کی ترتیب کے لحاظ سے مرتب ہوتے ہیں۔ اور عدتوں اور استبرادات سے نطفوں کے اختلاط کے خوف سے رحم کو مبرا رکھنا ہے۔ لیکن یہ سب اجمالی باتیں ہیں۔ جیسا کہ خضوع، تعظیم اور جلالت باری تعالیٰ عبادات کے مشروع ہونے کی علت ہے۔ اصل میں علت کی طرف اتنی مقدار پر قیاس کی صحت پوری نہیں ہوسکتی۔ اسی لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ جب نکاح اور سفاح کے درمیان فرق ان شروط کے علاوہ کچھ دوسرے امور سے بھی ہوتا ہے جو لگائی نہیں جاتیں۔ اور جب تک رحم کی براءت کا علم نہ ہو۔ حیض یا مہینوں کی گنتی مشروع نہیں ہوتی اور وہ امور مشروع ہوتے ہیں جو اس سے ملتے جلتے ہوں۔

ایک سوال: پھر اگر یہ کہا جائے کہ، کیا ان تعبدی امور میں بھی علت پائی جاتی ہے جس میں علی الخصوص شارع کے قصد کو سمجھا جاسکتا ہو یا نہیں پائی جاتی؟

جواب: تو جواباً یہ کہا جاتا ہے کہ، تعبدی امور میں بھی علت کسی کمی بیشی کے بغیر صرف فرمانبرداری ہے، اسی لیے جب حضرت عائشہ سے پوچھا گیا کہ حائضہ عورت کو روزے کی قضا کا حکم ہے۔ مگر نماز کا نہیں۔ تو آپ نے پوچھنے والے کو یہ جواب دیا کہ "کیا تو حروری تو نہیں؟" آپ نے ایسا سوال کرنے کو اس لیے بُرا سمجھا کہ تعبدی امور اس لیے نہیں وضع کئے گئے کہ ان کی کوئی خاص علت سمجھی جائے۔ پھر آپ نے فرمایا: "ہمیں روزے کی قضاء کا حکم دیا جاتا تھا۔ نماز کی قضاء کا حکم نہیں دیا گیا"۔ اور یہ بات مشقت سے علت تلاش کرنے پر تعبد کو ترجیح دیتی ہے۔ اور شارع نے جو انگلیوں کی دیت میں برابری رکھی ہے اس مسئلہ میں ابن المسیب نے فرمایا "اے میرے بھتیجے! یہی سنت ہے۔ اور ایسی بہت سی مثالیں ہیں۔ اس دلیل کے معنی یہ ہوئے کہ ان میں کوئی علت نہیں۔

رہی یہ عادات اور بہت سی عبادات بھی ہیں جن سے مراد سمجھی جاسکتی ہے اور وہ مصالح

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کی دونوں رگوں اور شاہ رگ سے خون نکلنے پر توقف نہیں کیا جاتا۔ اس مسئلہ میں علماء کی طرف رجوع فرمانے کبھی اس میں علت اور معنی مقصود موجود ہوتا ہے۔ (حاشیہ نمبر ۴۔ اگلے صفحہ پر)

کی صورتوں کا ضبط ہے۔

جب کہ اگر لوگوں کو اور ان کی آراء کو کھلی چھٹی دے دی جائے تو ان میں انتشار پیدا ہو جائے اور کوئی ضابطہ نہ بن سکے اور شرعی اصل کی طرف رجوع مشکل ہو جائے۔ اور ضبط فرمانبرداری کے قریب ہے جب کہ اس کی طرف رجوع مشکل ہو جائے۔ اور شارع نے حدود کے لیے معلوم مقدار بھی بنادی اور اسباب بھی، جن سے آگے نہ جانا چاہیئے۔ جیسے قذف کی حد اسّی درے ہیں اور شادی شدہ زانی کی حد سو درّے اور ایک سال کی جلا وطنی۔ اور ایک مقرر نصاب کے بدلے ہاتھ کاٹنے کو کلائی سے مختص کیا۔ اور بہت سے احکام میں حشفہ کے غائب ہونے کو حد بنایا۔ اسی طرح گنتی میں حیض اور مہینوں کو حد بنایا اور زکوٰۃ میں نصاب اور سال گذرنے کو۔ اور جو باتیں ضبط میں نہیں آسکتیں نہیں مکلفین کی امانت کی طرف پھیر دیا گیا۔ اور باطنی احوال میں مکلف پر ہی اعتبار کیا گیا۔ جیسے نماز کے لیے طہارت، روزہ، حیض اور طہر اور باقی تمام امور جن میں کسی معین ظاہر اصل کی طرف رجوع ممکن نہیں۔ یہ ایسی باتیں ہیں جن کے متعلق گمان کیا جاسکتا ہے کہ شارع کی توجہ ایسے کام کے قصد کی طرف ہے۔

اور اسی معنی کی طرف سدّ ذرائع[1] (بڑے گناہوں سے بچنے کی خاطر ان گناہوں کی طرف لے

---

[1] یعنی سد ذرائع کا قاعدہ جس میں شارع نے ایسی چیزوں سے منع کر دیا ہے جو منہی عنہ کام کی طرف کھینچی ہوں اور اس کی طرف وسیلہ بنیں۔ یہ قاعدہ سابقہ معنی سے پوری پوری مطابقت رکھتا ہے۔ جو مصالح کی صورتوں کو ضبط میں لانے سے متعلق ہے تاکہ انتشار کا خطرہ اور اصل شرعی کی طرف رجوع کا عذر دور ہو جائے۔ ان صورتوں کو ضبط میں لانا فرمانبرداری کے لیے اقرب ہے لیکن سد ذرائع کے دو نظریے ہیں... یعنی ان کو کلی کے طور پر قبول نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ ان میں اسی ضابطہ کے تحت داخل ہونا ضروری ہے جو مؤلف نے بیان کئے ہیں۔

[2] گویا پہلے دونوں نظریے ان دونوں کے ظاہری اور باطنی حالات میں فرق نہیں کرتے لیکن مولف کے قول کے مطابق اس تیسرے نظریہ نے ان میں فرق کر دیا۔

[3] یعنی اس میں قیاس نہیں جب کہ مؤلف کا پہلا واضح دعوٰے یہی تھا جس پر اس نے استدلال نہیں کیا اگرچہ دوسرے دعونی پر استدلال کے دوران اس پر تنبیہہ اخذ کی جا سکتی ہے۔ مؤلف نے یہ نہیں کہا فنفیہ التفصیلیہ اس میں قیاس ہو سکتا ہے کیونکہ قیاس کے قائلین میں اختلاف کی کئی شاخیں ہونے کے باوجود۔ جو کچھ وہ کہنا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ اس میں بھی تعبد کی قسم ان معنوں میں ثابت کرے جنہیں وہ عنقریب بیان کرے گا۔

نے والے ذرائع پر شرعی پابندی اور ان کی ممانعت) کی اصل اشارہ کرتی ہے لیکن اس کے متعلق دو نظریے ہیں۔ ایک تو اس کی مختلف صورتوں کے پھیلاؤ کے لحاظ سے ہے جیسا کہ ہمیں تتبع سے معلوم ہوتا ہے۔ مثال کے طور امام مالکؒ کا یہی مذہب ہے۔ اس کے باوجود ایسی بہت سی تکالیف ہیں جن کا مکلف کی امانت کے سپرد ہونا ثابت ہے اس بنا پر مناسب[1] نہیں کہ وہ مکلف منصوص علیہ صورت کے علاوہ کسی دوسری طرف التفات کرے۔ اور دوسرا نظریہ یہ ہے کہ اگرچہ اس کی فروع پھیلی ہوئی ہیں۔ تاہم اس کے لیے ماخذ سے قریبی ضوابط ہیں۔

اور شرع سے اس کی کلی کی طرف التفات کو سمجھا جا سکتا ہے۔ لہٰذا اسے حتی الامکان اس کی جائے گمان میں چلایا جائے۔ اور کبھی شارع ایسی چیزوں سے منع کرتا ہے جو کسی منہی عنہ کام کی طرف کھینچتی اور اس کا ذریعہ بنتی ہیں اور یہ وہ اصل ہے جو مجموعی طور پر طے شدہ ہے۔ سلف صالح نے اس کا اعتبار کیا ہے۔ لہٰذا اس کا اعتبار ضروری ہے۔ اور کچھ لوگوں نے ان کے درمیان ایک تیسرا نظریہ بھی بنایا ہے۔ اور اس مختلف فیہ کو ظاہر[3] سے خاص کر لیا۔ اس طرح محتکام بندوں کے مصالح ضبط میں لانے کے سلسلہ میں چند امور پر مطلع ہو گئے اور انہیں نافذ کر دیا اور جن پر مطلع نہ ہو سکے انہیں مکلف کی امانت کے سپرد کر دیا۔

انیسواں مسئلہ

ہر وہ بات جس میں تعبد کا اعتبار ثابت ہو جائے اس میں تفریع[4] نہیں۔ اور جس چیز میں

---

[1] یعنی مذکورہ معنی ہے۔ الا یہ کہ مؤلف نے اپنے ضوابط کے ذکر میں شارع کی طرف سے کسی بات کلی کوئی واضح حکم بیان کر دیا ہو۔ کیونکہ بہت سی تکالیف ایسی ہیں جنہیں شارع نے مکلف کی امانت کے سپرد کر دیا ہے۔ لہٰذا سد ذرائع اور انتشار کے خوف کے بہانے سے اس کے ضابطہ اور حد بندی میں کوئی وسعت نہیں ہو سکتی۔ اور دوسرا نظریہ یہ ہے کہ اگر اس کی فروع منتشر ہو جائیں پھر بھی اس کے ایسے سہل الماخذ ضوابط ہیں جن پر اعتماد کیا جا سکتا ہے تو جہاں کہیں ان کے جائے گمان پر ان ضوابط کا اجراء ممکن ہو اسے قبول کیا جائے اور اس پر اعتماد کیا جائے۔ تو یہی ہر دو امور کا توسط ہوگا اور دونوں نظریے قابل عمل بن سکیں گے۔

تعبد[۱] کو چھوڑ کر معانی کا اعتبار ہو۔ اس میں بھی لازماً تعبد کا اعتبار موجود ہوگا۔ اور اس کی کئی وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ کسی حکم یا تخییر کو پورا کرنا مکلف[۲] کے لیے مکلف ہونے کی وجہ سے لازم ہے خواہ اسے اس حکم کے مشروع ہونے کی وجہ سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔ بخلاف مصالح کے اعتبار کے کہ ان میں یہ ضروری نہیں۔ کیونکہ وہ مکلف غلام ہے تو جب اس کا مالک اسے کوئی حکم دے تو اس کی بجا آوری اس پر لازم ہے اور یہ ایسی بات ہے جس پر تمام عقلاء متفق ہیں۔ بخلاف مصلحت کے کہ اس کا اعتبار اس کے لیے ضروری نہیں کیونکہ وہ مکلف بندہ ہے اور یہی محققین کی رائے ہے۔ اور جب صورت حال یہ ہو تو تعبد لازم ہوا جس میں کچھ اختیار نہیں۔ اور مصلحت کے اعتبار میں اختیار رہے اور جس چیز میں اختیار رہے عقلاً اس کا تخلف درست ہوتا ہے اور جب شرعاً امر اور نہی واقع ہوں تو عقلاً[۳] ان دونوں کا تخلف درست نہیں۔ کیونکہ یہ محال ہے گویا تعبد مطالبہ سے ہو یا اختیار دینے سے وہ علی الاطلاق[۴] لازم ہے اور مصالح کا اعتبار علی الاطلاق غیر لازم۔ بخلاف اس شخص کے جس نے لطف اور صلح کو لازم قرار دیا۔ علاوہ ازیں وہ اس شخص کی رائے[۵] پر لازم بنانے والا ہے جو اصلح کو لازم قرار دیا ہے اور کہتا ہے کہ اچھائی اور برائی عقلی چیزیں ہیں۔ کیونکہ آقا جب اپنے غلام کو کسی ایسی مصلحت کے لیے حکم دیتا ہے جو عقلی لحاظ سے اس کام کی علت ہے۔ تو محض حکم کی حیثیت سے غلام پر بجا آوری لازم ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کی مخالفت بڑی بات ہے جو مصلحت کے اعتبار کے پہلو سے بھی بڑی ہے۔ پھر اگر بالفرض عقلاً اس کا حصول واجب ہو تو ان کے مذہب کے مطابق دو باتیں لازم ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی یہ بات نہیں: کہنا کہ غلام اگر مصلحت سے قطع نظر کرتے ہوئے اپنے آقا کی مخالفت کرے تو یہ کوئی بڑی بات نہ

۲۔ یعنی اس پر پابندی ہے اور وہ تکلیف کی بجا آوری سے نجات نہیں پا سکتا۔ بخلاف مصلحت کی تحقیق اور اس کے حصول کے جس میں بجا آوری لازم نہیں۔ بلکہ تکلیف کی مصلحت کی معرفت بھی لازم نہیں چہ جائیکہ اس کا قصد کیا جائے۔

۳۔ یعنی امر و نہی دونوں چیزیں ہیں جو مامور یا منہی کام میں مشغول ہونے کا تقاضا کرتی ہیں تاآنکہ اسے ادا کرے۔

۴۔ یعنی جس چیز میں تعبد کا اعتبار ثابت ہے اور جس میں معانی کا اعتبار ثابت ہے وہ دونوں برابر ہیں۔ اسی طرح جس چیز میں تعبد کا اعتبار ثابت ہو اس میں مصالح کا اعتبار لازم نہ ہو۔ اور یہ بات واضح ہے۔ اور نہ ہی جس میں معانی کا اعتبار ثابت ہو اس میں تعبد کا اعتبار لازم نہ ہو۔ جیسا کہ مولف نے کہا ہے۔

۵۔ یعنی معتزلہ۔

ہوگی۔ بلکہ یہ ان کے نزدیک بھی بڑی ہے۔ اور یہی تعبد کا معنی ہے۔

دوسری وجہ: جب ہم یہ جان چکے ہیں کہ علم کی مشروعیت میں اقتضا یا تخییر میں مستقل حکمت ہوتی ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے علاوہ اس میں کوئی دوسری حکمت یا دوسری یا تیسری یا اس سے زیادہ مصلحتیں نہ ہوں۔ زیادہ سے زیادہ ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ دنیوی مصلحت یہ صلاحیت رکھتی ہے کہ اس سے حکم کی مشروعیت مستقل ہو۔ لہٰذا ہم شرعی اذن کے حکم سے اس کا اعتبار کرتے ہیں۔ حالانکہ ہم نہیں جانتے کہ اس کے اقتضا کے مطابق اس میں کون کون سی مصلحتیں اور حکمتیں ہیں۔ جو ظاہر ہوں گی۔ اور جب ہمیں یہ علم اور ظن سے حاصل نہ ہوں تو ہمیں یہ طے کرنا درست نہیں کہ حکم میں صرف وہی مصلحت ہے جو ہم پر ظاہر ہوئی۔ کیونکہ غیبی امر پر ایسی بات طے کر لینا بلا دلیل ہے جو جائز نہیں۔ ہمارے لیے کسی دوسری حکمت کا امکان رہ جاتا ہے جس کے لیے یہ حکم مشروع ہوا۔ اس پہلو سے بھی ہم تعبد[1] کے ساتھ رک جاتے ہیں۔

ایک شبہ: اگر یہ کہا جائے؛ اگر یہ جائز ہو تو ہم کسی دوسری[2] چیز پر حکم لگانے کا فیصلہ نہیں کر سکتے۔ کیونکہ جب ہم کسی دوسری حکمت یا مصلحت کا پایا جانا جائز قرار دے چکے ہیں تو ہم یہ وثوق سے نہیں کہہ سکتے کہ اس کے لیے صرف[3] یہی حکم ہے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ علت[4] کی جزء ہو یا اس حکمت

---

[1] یہاں تعبد کا لفظ مستقل مراد کے معقول ہونے پر عدم یقین کے معنوں میں ہے۔

[2] یعنی جس چیز میں وہ علت ثابت ہو جائے اس پر حکم لگانا۔ جیسا کہ ایسے مسائل کے بارے میں قیاس کی یہی شان ہے جن میں علتوں اور معانی کا اعتبار ہوتا ہے۔

[3] یعنی اس حکمت کے لیے جو اصل میں ظاہراً موجود ہو۔

[4] یعنی علت کی جزء کا فرع پر حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اور نہ ہی قیاس کو اس پر بنا کیا جائے گا۔ اور مولف کا قول ادلجواز لہٰ سابقہ تکمیل پر عطف ہے جس میں مولف کے اس قول کی علت بیان کی گئی ہے: لم نجزم بان الحکم لها فقط (ہم یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ یہ حکم صرف اسی کے لیے ہے) جو دو صورتوں پر مشتمل ہے اس کے ساتھ کوئی اور بھی علت کی جزء ہو یا حکم اس کا یا کسی دوسری کا ہو مگر وہ کوئی دوسری مستقل علت ہو۔ اور مولف کا قول اولجواز پہلے احتمال کی توجیہ ہے اور اس کا قول اولجواز دوسرے احتمال کی توجیہ ہے اور اس کا قول خلو النوع عن تلک الحکمۃ یعنی وہ علت بھی ایسے ہی مستقل ہو جیسے معلوم علت مستقل ہے اور اس کا قول فاذلما مکن ذلک یعنی یہ احتمال ہے کہ وہی علت کا جزء معلوم ہے یا یہ احتمال کہ وہ اکیلی ہی معلل بہا کی علت نہیں اگرچہ وہ کامل علت ہو۔ اور اس کا قول سوی ماظهر یعنی معلوم علت کا دوسرا جزء جو (بقیہ حاشیہ صفحہ پر)

کی کوئی فرع اس علت سے خالی ہو جو ہمیں معلوم نہ ہو سکی ہو، اگرچہ اس میں کوئی ایسی علت پائی جاتی ہو جسے ہم جانتے ہیں۔ پھر جب یہ سب کچھ ممکن ہے تو اس سے الحاق یا اس کی تفریع درست نہ ہوگی تاآنکہ ہم پر یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اس ظاہری علت کے سوا کوئی دوسری علت نہیں۔ نہ ہی اس کی طرف کوئی راہ ہے۔ اسی طرح قیاس اور قضا کی طرف بھی راہ نہیں کہ یہ حکم اس علت کے لیے مشروع ہے۔

جواب شبہ: تو اس کا جواب یہ ہے کہ دوسری چیز پر حکم لگانے کا فیصلہ تعبد کے جواز کی نفی[1] نہیں کرتا۔ کیونکہ قیاس کی دلیل کبھی شرعی ہوتی ہے اور صرف اس طور پر شرعی ہوتی ہے کہ ہم عادتاً اس کا پورا ہونا مان لیں اور جب ہمارے لیے کوئی ایسی علت ظاہر ہو جائے جو حکم کی مشروعیت کے لیے مستقل ہونے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ اور ہم اس کے سوا کسی دوسری علت کی نفی کرنے کے مکلف نہیں۔ کیونکہ وہ اصولی جو ظاہری علت کے خلاف علت کا ہونا جائز قرار دیتے ہیں یا اس ظاہر علت کو علت کا جزء سمجھتے ہیں پوری نہیں سمجھتے لیکن ظن غالب یہی ہوتا ہے کہ جو کچھ ظاہر ہے وہ علت ہونے کے لحاظ سے مستقل ہے۔ یا علت ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے۔
تو وہ دوسری چیز پر حکم لگانے کے لحاظ سے کافی ہے۔ علاوہ ازیں جمہور نے یہ جائز قرار دیا ہے کہ ایک ہی حکم کے لیے کئی علتیں قرار دی جائیں جن میں سے ہر ایک مستقل ہو اور وہ سب کی سب معلوم ہوں تو ہم دوسری سے صرف نظر کرتے ہوئے کسی ایک کو علت قرار دے لیں اور بالعکس بھی۔ اور یہ قیاس کو مانع نہیں اگرچہ یہ ممکن ہے کہ فرع میں کوئی دوسری علت ہو یا موجود ہی نہ ہو تو جب ظاہری صورت میں کچھ مانع نہیں تو جو ظاہر نہیں اس میں مانع نہ ہونا اولیٰ ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو سوال کی گنجائش ہی نہ رہی۔ اور ظاہر ہو گیا کہ وہ اس پر ہی مبنی ہے۔ تاآنکہ اس کا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) سے پورا کرنے والا ہو پایا جائے اور نہ ہی دوسری پوری علت جس پر حکم کو بنا کرنا درست ہو، اور جواب میں اس کا قول لکن غلبت الظن لا فـ۔ اس میں پہلی تجویز کا جواب ہے اور اس کا قول ایضاً میں دوسری تجویز کا جواب ہے۔

[1] مؤلف نے اسے جائز بنا دیا۔ گویا مجتہد کو ضرورت نہیں کہ وہ کسی دوسری حکمت کے امکان کا لحاظ رکھے اور اسے کامل علت ہونے کا اعتبار کرے بخلاف پہلی وجہ کے کہ وہ مامور بہ کاموں کی بجاآوری ہے بمطابق تفصیل جو فروع میں نیت کے ہونے یا ہونے کے لحاظ سے معروف ہے۔

خلاف واضح نہ ہو۔ اور یہ ذمہ داری ہم پر نہیں۔

تیسری وجہ[1] تکلیف مصالح کے بار کرنے میں جو کچھ ہمیں شارع سے معلوم ہوا ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک تو وہ ہے جس کی معرفت تک معروف مسالک جیسے اجماع، نص، اشارہ، سیر اور مناسبت وغیرہ سے پہنچا جا سکتا ہے۔ یہی وہ قسم ہے جس میں ہم علت تلاش کرتے اور کہتے ہیں کہ احکام کی مشروعیت اس وجہ سے ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جن کی معرفت تک ان معروف مسالک کے ذریعہ نہیں پہنچ سکتے اور وحی کے بغیر ان کی اطلاع نہیں ہو سکتی۔ جیسے وہ احکام[2] جن کی شارع نے اس بارے میں خبر دی ہے کہ وہ خوشحالی، فراخی اور اسلام کی سربلندی کے قیام کے اسباب

---

[1] اس وجہ میں مؤلف نے تعبد کی ایک ایسی قسم کا اعتبار ثابت کیا ہے جس میں تعبد کو چھوڑ کر معانی میں اعتبار ہے بخلاف پہلی ہر دو وجوہ کے کہ وہ اپنی ساری فروع میں عام ہیں۔ اسی طرح چوتھی بھی عام ہے اور اسی طرح پانچویں اور چھٹی وجہ بھی عام ہے۔

[2] مثال کے طور پر قرآن میں آیا ہے۔

اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ .. (۱۲/۷۱)

اپنے پروردگار سے معافی مانگو وہ بڑا معاف کرنے والا ہے۔ وہ تم پر آسمان سے مینہ برسائے گا اور مال اور بیٹوں سے تمہاری مدد فرمائے گا۔

کیا بدنوں کی قوت اور علم کی فراخی وغیرہ میں بھی استغفار کو علت بنایا جا سکتا ہے جیسے اموال اور بیٹوں پر امداد سے قیاس کیا جا سکتا ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ (۸/۴۶)

آپس میں جھگڑا مت ورنہ تم بزدل بن جاؤ گے اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی۔

کیا نامردی اور قوت وعزت کے چلے جانے پر بدنی قوت اور اموال وغیرہ کے جانے کو قیاس کیا جا سکتا ہے، کیونکہ یہی وہ اسباب ہیں جنہیں شارع نے علت کے طور پر ذکر کیا ہے مگر ہم انہیں اسی پہلو سے جانتے ہیں کیا ان میں قیاس تفریع کو داخل کیا جا سکتا ہے۔ مؤلف کا کہنا یہ ہے کہ شرعاً ان کے علتیں ہونے کے باوجود ان میں قیاس و تفریع کو داخل نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اگرچہ یہ عادی احکام ہیں تاہم یہ ایسی علتیں نہیں جن پر احکام مرتب ہونے کا ہم ادراک کر سکیں۔ لہٰذا ضروری ہے کہ تعبدی ہوں اور جو کچھ شارع سے ثابت ہے صرف وہاں تک جا کر ہم رک جائیں۔ کیونکہ وہ تشابہ جسے ہم ان میں فروع بنانے کے لیے جانتے ہیں۔ وہ صرف معلل بہا عمومات و مطلقات میں پایا جاتا ہے۔ اور تشابہ کی اتنی مقدار علت کے ہونے کی صحت کے لیے کافی نہیں کہ ان میں الحاق و قیاس کیا جا سکے۔

ہیں۔ اسی طرح اس کے مخالف اسباب کی بھی خبر دی ہے کہ وہ سزاؤں، دشمن کے مسلط ہونے مرعوب ہو جانے قحط اور باقی تمام قسم کے دنیوی اور اخروی عذاب کے اسباب ہیں۔

اور جب شریعت میں بہت سے مقامات سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مکلف کے ادراک سے ماوراء کچھ ایسے مصالح بھی ہوتے ہیں جن کے استنباط پر وہ قادر نہیں ہوتا۔ نہ ہی وہ بعض دوسرے مقام پر ان سے تعبدیت استنباط کرنے پر قادر ہوتا ہے، جب وہ دوسرا ایسا مقام نہیں جان سکتا جو فرع ہے جس میں یقیناً یہ علت پائی جاتی ہے تو اس کے لیے اس میں قیاس کرنے کی کوئی گنجائش نہیں تو اب محض تعبد پر اس کا رک جانا باقی رہ جاتا ہے، کیونکہ معلل بہا میں اصل سے کوئی مشابہت ظاہر نہیں ہوتی جو کچھ معلل بہٖ[1] کے اطلاق و عموم میں داخل ہو۔ اندریں صورت اس معلل بہ سے تعبد کا حکم ہی ماخوذ ہوگا۔ اور تعبد یہ کا معنی یہ ہے کہ جو کچھ شرع نے مقرر کر رکھی ہے بغیر کسی کمی بیشی کے وہاں جا کر رک جائے۔

چوتھی وجہ۔ سائل جب حاکم سے یوں کہے کہ: آپ لوگوں کا فیصلہ غصہ کی حالت میں کیوں نہیں کرتے تو اسے وہ یہ جواب دے کہ مجھے اس سے روکا گیا ہے۔ تو اس کی یہ بات وسعت ہے اور اسی طرح ہے جیسے وہ یوں کہے کہ "غصہ میری عقل میں کرب پیدا کرتا ہے جس سے فیصلہ درست اور پختہ نہ ہونے کا گمان ہوتا ہے" تو اس کا یہ جواب بھی درست ہے۔ پہلا جواب محض تعبد ہے اور دوسرے میں معنی کی طرف التفات ہے۔ اور جب ان دونوں کا اجتماع اور عدم منافات جائز ہوا تو تعبد کا قصد بھی جائز ہوا۔ اور تعبد کے قصد کا جواز اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ تعبد کا مقام ہے۔ ورنہ ایسی چیز کا قصد جس کا قصد درست نہ ہو، قصد کی توجہ درست نہ ہوگی خواہ وہ چیز معدوم ہو یا پائی جائے۔ تو جب مطلقاً قصد درست ہے تو اس کا مقصود بھی مطلقاً درست ہوگا۔ اور یہی تعبد کی جہت ہے اور یہی مطلوب ہے۔

پانچویں وجہ۔ مصلحت کا مصلحت ہونے اور مفسدہ کا مفسدہ ہونے کے حکم کا قصد ہم شارع کے مختص کرنے سے کرتے ہیں جس میں عقل کے لیے کوئی میدان[2] نہیں۔ اور اس کی بنیاد

---

[1] شاید معلل کے لفظ کے بعد بہ کا لفظ رہ گیا ہے۔

[2] عقل کا میدان ان امور میں ہے جب علت کا مسلک اجماع یا نص اپنی قسموں سمیت یا سبر مناسبت ہو۔ کیونکہ جن امور میں اعتبار کیا جاتا ہے ضروری ہے کہ وہ مؤثر ہوں یا ملائم (موافق) ہوں۔ اور (بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۰۰ پر)

کسی چیز کو اچھا یا بُرا قرار دینے کی نفی کے قاعدہ پر ہے۔ گویا جب شارع نے کبھی بھی مصلحت کے لئے حکم مشروع کیا تو اس حکم سے مصلحت ہی پیدا ہو گی۔ ورنہ عقلی لحاظ سے یہ ممکن ہے کہ ایسا نہ ہو۔ جب کہ تمام تر اشیاء اپنی پہلی وضع کے لحاظ سے برابر ہیں۔ عقل ان کے حسن و قبح کا فیصلہ نہیں کر سکتی۔ اندریں صورت مصلحت کا مصلحت ہونا شارع کی طرف سے ہوگا اور اس طور پر ہو گا کہ عقل اس کی تصدیق کرے اور دل اس سے مطمئن ہو۔ گویا مصالح میں ان کے مصالح ہونے کے لحاظ سے غور کیا جائے تو آخر یہ تعبدیات ہی معلوم ہوتے ہیں اور ہم جو چیز تعبدی امر پر بنا کریں گے وہ بھی تعبدی ہی ہو گی۔

اسی لحاظ سے علماء کہتے ہیں کہ "کچھ تکالیف وہ ہیں جو بالخصوص اللہ کا حق ہیں" اور وہ تعبد کی طرف راجع ہیں" اور کچھ وہ ہیں جو بندے کا حق ہیں"۔ اور وہ دوسری قسم کے بارے میں کہتے ہیں کہ ان میں بھی اللہ کا حق ہے۔ جیسے قتلِ عمد میں قاتل کو اگر مقتول کے وارث قصاص معاف کر بھی دیں تو بھی اسے سو کوڑے مارے جائیں گے اور ایک سال قید کیا جائے گا۔ اور دھوکے سے قتل کرنے والے کے لئے کوئی معافی نہیں، اور قصاص کے سوا حدود کے مقدمات، جیسے قذف اور چوری، سلطان تک پہنچ جائیں تو ان میں کوئی معافی نہیں خواہ صاحبِ حق معاف کر بھی دے۔ اور

(بقیہ حاشیہ) ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ضروری ہے کہ اس کا انحصار نص یا اجماع پر ہو۔ مؤثر وہ ہوتا ہے جس کا بعینہ وہی اعتبار ہو جو بعینہ نص والے حکم کا ہوتا ہے جیسا کہ ذکر چھونے سے وضو ٹوٹنے کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:

من مس ذکرہ فلیتوضأ۔ جس نے اپنے ذکر کو چھوا وہ وضو کرے۔

یا اجماع پر انحصار ہو جیسے بچے کے مال کی ولایت۔ اور ملائم (موافق) وہ ہے جس میں اصل کی موافقت پر حکم مرتب ہو، معہذا نص یا اجماع کی رو سے جنس حکم میں اس کا بعینہ یا عین حکم میں اس کی جنس کا یا حکم کی جنس میں اس کی جنس کا اعتبار ثابت ہو۔ اور اسے ملائم (موافق) اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ اس بات کے مناسب ہے جس کا شارع نے اعتبار کیا ہے اور اس کی مثال چھوٹی لڑکی کا نکاح ہے۔ کہ چھوٹی ثیب (شوہر دیدہ) کو چھوٹی کنواری کے نکاح پر محمول کیا گیا ہے اس بارے میں کہ حنفیہ کے نزدیک ولی باپ ہوتا ہے۔ اور مسالک کی اقسام میں سے سبر تقسیم اور دوران میں بحث باقی رہ جاتی ہے آپ کو ان میں غور کرنا چاہیے تاکہ آپ کو معلوم ہو سکے کہ کیا مؤلف کی بحث انہیں شامل کرتی ہے، اور وضع شریعت کے لحاظ سے ان میں بھی مصالح ہیں۔

لونڈی کو فروخت کرنے والے سے وضع ہونے کے قابل چیز کے اسقاط کو قبول نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی مطلقہ عورت[1] سے عدت ساقط کرنے والے سے قبول کیا جائے گا اگرچہ اس عورت کے رحم کی پاکیزگی اس مرد کی ذمہ داری ہے۔ اور ان سے ملتے جلتے کئی دوسرے مسائل ہیں جو تعبد کے اعتبار پر دلالت کرتے ہیں۔ اگرچہ ان معنوں میں غور کیا جائے جن کی وجہ سے وہ حکم مشروع ہوا۔ اندریں صورت ہر تکلیف اللہ کا حق بن جاتی ہے۔ کیونکہ جو اللہ کا حق ہے وہ تو اللہ کا ہے ہی اور جو بندے کا حق ہے وہ بھی اللہ ہی کی طرف راجع ہے۔ اس لحاظ سے کہ اس میں اللہ کا حق ہے اور اس لحاظ سے بھی کہ اللہ کے حقوق سے ہی بندے کا حق ہوتا ہے۔ جب حق اللہ ہی کا ہوا تو اصولی طور پر بندے کا حق نہ رہا۔

اسی مقام پر اکثر علماء کہتے ہیں کہ: نہی علی الاطلاق فساد کی متقضی ہے؛ نہی کا مفسدہ معلوم ہو یا نہ ہو اور جس سبب کی وجہ سے اس کام سے روکا گیا ہے وہ سبب ختم ہو چکا ہو یا نہ ہوا ہو۔ روکنے والے کے روکنے کے ساتھ ہی ٹھہر جانا چاہیے۔ کیونکہ وہ اس کا حق ہے۔ اور نہی میں رک جانا ہی شرعی قصد ہے۔ جب یہ قصد حاصل نہ ہو تو عمل علی الاطلاق باطل ہے۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ کوئی بھی تکلیف تعبد سے خالی نہیں۔ اور جب تعبد سے خالی نہیں تو ان چیزوں سے ہے جن میں نیت کی ضرورت ہوتی ہے جیسے طہارات اور باقی تمام عبادات۔

ہاں یہ بات ضرور ہے کہ جن تکالیف میں بندے کا حق ہے ان میں کچھ ایسی ہیں جو نیت کے بغیر درست ہوتی ہیں۔ اور جو کچھ ہم شارع سے سمجھ سکے ہیں وہ ایسی چیزیں ہیں جن میں بندے کا حق غالب ہوتا ہے جیسے امانتوں، غصب کردہ مال اور نفقات واجبہ کی ادائیگی۔ اور ان میں سے کچھ ایسی ہیں جو نیت کے بغیر درست نہیں ہوتیں۔ اور یہ وہ ہیں جن کے متعلق ہم یہ سمجھیں کہ ان میں اللہ کا حق غالب ہے۔ جیسے زکوٰۃ، ذبائح اور شکار۔ اور جو نیت کے بغیر درست ہیں ان میں اگر نیت نہ کی جائے تو ایسے کام پر کوئی ثواب نہیں اور اگر تعمیل امر کی نیت کر لی جائے جو کہ تعبد کی نیت ہے تو اس کام کا ثواب ملے گا۔ یہی صورت قابل ترک کاموں کی ہے جب کہ وہ نیت کے ساتھ چھوڑے جائیں۔ اور یہ بات متفق علیہ ہے۔ اور اگر وہ خالصۃً بندوں کے حقوق ہوں اور ان میں اللہ کا حق نہ ہو تو اصلاً ان میں کوئی ثواب نہیں۔ کیونکہ حصول ثواب کے

---

[1] شاید اصل لفظ مطلق المرأۃ کے بجائے المراۃ المطلقۃ ہے۔

اطاعت ہونا لازم نہ ہے اس حیثیت سے کہ وہ مامور بہ کام کے لیے کی گئی ہو۔ اور مامور بہ کام اللہ تعالیٰ کی قربت کا ذریعہ ہیں۔ اور ہر طاعت طاعت ہونے کے لحاظ سے عبادت ہے اور ہر عبادت کے لیے نیت ضروری ہے۔ گویا امور اس لحاظ سے کہ وہ طاعت ہیں نیت کے محتاج ہیں۔

ایک شبہ: اگر یہ کہا جائے کہ حکم تو صرف خالصۃً بندے کا حق ہونے کی حیثیت سے دیا گیا ہے اور بندے کے حق کی جہت سے ہی اس میں ثواب ہے۔ اس کام کے طاعت ہونے کی بنا پر نہیں جو قربت کا ذریعہ بنتی ہے۔

جواب شبہ: تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات درست نہیں۔ کیونکہ اگر بات ایسی ہی ہوتی تو نیت کے بغیر بھی ثواب درست ہوتا، کیونکہ بندے کا حق بغیر نیت کے صرف فعل سے ہی حاصل ہو جاتا ہے لیکن ثواب کے حصول کے لیے نیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں اگر بغیر نیت کے ثواب حاصل ہوتا تو غاصب کو بھی ثواب ہوتا جب اس سے غصب کردہ چیز جبراً لے لی جاتی۔ اور یہ باتفاق ایسا نہیں اگرچہ بندے کا حق حاصل ہو گیا۔ لہٰذا درست بات یہی ہے کہ عمل کے عبادت ہونے کے لیے نیت شرط ہے۔ اور یہاں نیّت سے مراد اللہ کے امر اور نہی کی بجا آوری کی نیت ہے۔ اور جب ہر فعل اور ترک میں نیت جاری ہو تو ثابت ہو گیا۔ کہ مجموعی طور پر مکلف پر اعمال میں تعبد ہی مطلوب ہے۔

یہ اس مسئلہ کی چھٹی دلیل ہوئی۔

دوسرا شبہ: اگر یہ کہا جائے کہ اس طرح تو ہر عمل نیت کا محتاج ہوگا اور جس کام میں نیت نہ کی گئی ہو وہ درست نہ ہوگا۔ یا پھر وہ شخص عاصی (نافرمان) ہوگا۔

جواب: اس کا جواب پہلے گزر چکا ہے کہ بعض کاموں میں بندے کا حق غالب ہوتا ہے اور کبھی تعبد کا پہلو غالب ہوتا ہے۔ تو جس کام میں تعبد کا پہلو غالب ہو اس میں نیت کرنا مسلم ہے۔ اور جس کام میں بندے کا حق کا پہلو غالب ہو تو بندے کا حق بغیر نیت کے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ اس طرح عمل تو بغیر نیت کے درست ہوتا ہے مگر وہ اللہ کی عبادت

نہیں ہوتا۔ گویا نیت کے بغیر اللہ کی عبادت نہیں بنتا۔ اس لیے نہیں کہ اس میں نیت لازم ہوتی ہے یا وہ نیت کا محتاج ہوتا ہے۔ بلکہ یہ ان معنوں میں ہے کہ بجا آوری کی نیت اس کام کو عبادت بنا دیتی ہے جیسے کوئی شخص کسی مسلمان کو امتثال امر کے طور پر اس کی گنجائش تک قرضہ دیتا ہے (یہ عبادت ہے) یا کسی دنیوی غرض کے لیے قرضہ دیتا ہے۔ خرید و فروخت کھانا، پینا، نکاح وطلاق وغیرہ سب میں یہی صورت ہے۔ اسی لیے سلف صالحین رضی اللہ عنہم ہمیشہ نیتوں کے حاضر ہونے پر اعمال بجالاتے تھے۔ اور ہر ایک کام میں جب تک نیت حاضر نہ ہوتی توقف کرتے تھے۔

فصل

ان تصریحات سے درج ذیل امور واضح ہوتے ہیں۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ کوئی بھی شرعی حکم اللہ کے حق سے خالی نہیں اور یہی تعبد کی جہت ہے کیونکہ بندوں پر اللہ تعالیٰ کا حق یہ ہے کہ وہ اس کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ بنائیں۔ اور اس کی عبادت یہ ہے کہ علی الاطلاق اوامر پر عمل کیا جائے اور نواہی سے بچا جائے۔ اگر کوئی ایسی روایت ہو جس سے ظاہر ہوتا ہو کہ وہ محض بندے کا حق ہے تو بھی علی الاطلاق ایسا نہیں ہوتا۔ البتہ دنیوی احکام میں بندے[1] کا حق غالب ہوتا ہے۔

جیسے کہ ہر شرعی حکم میں بندوں کا حق ہوتا ہے خواہ یہ فوری ہو یا مؤخر ہو۔ وجہ یہ ہے کہ شریعت بنائی ہی بندوں کے مصالح کیلئے گئی ہے۔ اسی لیے حدیث میں ہے۔

حق العباد علی اللہ اذا عبدوہ ولم یشرکوا بہ شیئا الا یعذبھم — بندوں کا حق اللہ پر یہ ہے کہ جب وہ اللہ کی عبادت کریں اور اس میں کسی کو شریک نہ بنائیں تو انہیں عذاب نہ دے۔

اور اللہ کے بارے میں علماء کی عادت یہ ہے کہ جو کچھ شرع سے سمجھ میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ اس میں مکلف کو کچھ اختیار نہیں۔ خواہ اس کے معنی سمجھ میں آئیں یا نہ آسکیں۔ اور بندے کا

---

[1] جیسے قصاص جسے معاف کرنا بندے کا حق ہے، وہ ان معنوں میں کہ اگر وہ معاف کردے تو اس کا پورا حق ساقط ہو جاتا ہے۔

حق وہ ہے جو دنیا میں اس کے مصالح کی طرف لوٹتا ہو۔ اور اگر وہ مصالح اخروی ہوں تو ان پر بھی اللہ کے حق کا ہی اطلاق ہوگا۔ ان کے ہاں تعبد کا معنی وہ ہے جس[1] کے معنی بالخصوص سمجھ میں نہ آ سکیں اور عبادات کی اصل اللہ کے حق کی طرف راجع ہے جبکہ عادات کی اصل بندوں کے حق کی طرف راجع ہے۔

فصل

اللہ کے یا آدمی کے حق کی طرف نسبت کرتے ہوئے افعال کی تین قسمیں ہیں۔

پہلی قسم۔ جو خالص اللہ کا حق ہو جیسے عبادات، اور اس کی اصل تعبد ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اگر کام حکم کے مطابق ہوگا تو درست ہوگا، ورنہ نہیں۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ تعبد معنی کے سمجھ میں نہ آنے کی طرف راجع ہے جس میں قیاس چلانا درست نہیں۔ اور معنی کا سمجھ میں نہ آنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں شارع کا قصد یہ ہے کہ مقررہ حد کے پاس جا کر رک جائے اس سے آگے نہ بڑھے۔ پھر اگر وہ ٹھہر گیا[2] تو شارع کے قصد کی مطابقت کی۔ ورنہ مخالفت کی۔ اور یہ بات بھی پہلے گزر چکی ہے کہ شارع کے قصد کی مخالفت عمل کو باطل کر دیتی ہے۔ گویا حکم کی عدم مطابقت عمل کو باطل کر دیتی ہے۔ گویا حکم کی عدم مطابقت عمل کو باطل کر دینے والی چیز ہے۔ علاوہ ازیں اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ معنی کا سمجھ نہ آ سکنا اس بات کی دلیل نہیں کہ اس سے شارع کا قصد اس حد پر جا کر رک جانا ہے جو شارع نے مقرر کی ہے تو اس معاملہ میں اجازت کا ثابت نہ ہونا ہی کافی ہے اور اجازت ثابت نہ ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ عہدہ برآ ہونے کے لیے مطابق فعل کیا جائے نہ کہ غیر مطابق۔

اس قسم میں نہی کی مثال بھی امر جیسی ہی ہے۔ کیونکہ نہی منہی عنہ کام کے درست نہ ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ خواہ اس لیے کہ نہی علی الاطلاق فساد کی مقتضی ہوتی ہے اور خواہ اس لیے کہ نہی منہی عنہ کام کے شارع کے قصد کے مطابق نہ ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ خواہ یہ اس کی اصل

---

[1] یعنی جس کی حکمت اور مصلحت خاصہ سمجھ میں نہ آ سکے جس پر قیاس کی بنیاد اٹھانا درست ہو۔ رہیں عام علتیں تو وہ موجود ہوتی ہیں۔ حتیٰ کہ تعبدی امور میں بھی ہوتی ہیں۔ جیسا کہ اس کی طرف پہلے اشارہ گزر چکا ہے۔

[2] یعنی مذکورہ حد پر توقف۔

کے لحاظ سے ہو جیسے چھٹی نماز کی زیادتی یا نماز کا ترک اور خواہ صفت کے لحاظ سے ہو جیسے جیسے رکوع و سجود میں قرآن پڑھنا اور مکروہ اوقات میں نماز کی ادائیگی۔ کیونکہ اگر یہی کچھ مقصود ہوتا تو اس سے منع نہ کیا جاتا، اور اس کا حکم دیا جاتا یا اس میں اجازت ہوتی۔ کیونکہ شارع کے قصد میں اذن ہی پہلی معروف چیز ہے لہٰذا اس سے آگے نہ جانا چاہیئے۔

اسی انداز پر جب آپ کسی ایسے شخص کو دیکھیں جو وقوع کے بعد منہی عنہ کام کو درست قرار دیتا ہو یا شارع کے قصد کے غیر مطابق مامور بہ کام کو درست سمجھتا ہو۔ تو اس کے ہاں یہ بات یا تو امر اور نہی کی عدم صحت کی بنا پر ہوگی یا یہ امر یا نہی حتمی نہ ہوں گے اور یا یہ بات الگ ہو سکنے والے وصف کی مخالف سمت کی طرف رجوع کی بنا پر ہوگی۔ جیسے دارِ مغصوبہ میں نماز کی ادائیگی۔ جس کی بنیاد اس قول پر ہے کہ الگ ہو سکنے والی صفت کی بات درست ہے۔ ورنہ یہ واقعہ اس باب سے ہوگا جس میں مفہوم و معنی سمجھے جا سکتے ہیں اور مصالح کی علت سمجھ میں آسکتی ہے۔ تو یہ اسی کے حکم پر چلے گا۔ اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ ایسا کم ہی ہوتا ہے۔ اور یہ کہ تعبد ہی قابل اعتماد چیز ہے۔

دوسری قسم۔ جو اللہ کے حق اور بندے کے حق پر مشتمل ہو اور اس میں اللہ کا حق غالب ہو۔ اس کا حکم پہلی قسم کی طرف راجع ہوگا۔ کیونکہ بندے کا حق جب شرعاً نظر انداز ہو جائے تو وہ غیر معتبر کی طرح ہی ہوگا۔ کیونکہ معتبر تو تب ہوگا جب اس کا اعتبار کیا جائے اور ہم اس کے خلاف فرض کر چکے ہیں۔ جیسے کسی جان کا قتل۔ کیونکہ اسلام میں بندے کو کچھ اختیار نہیں کہ وہ کسی شرعی ضرورت جیسے جہاد وغیرہ کے بغیر کسی کو مار ڈالے۔ تو جب آپ کسی کو دیکھیں جو غیر مطابق منہی عنہ یا مامور بہ کام کے وقوع کے بعد اسے صحیح قرار دیتا ہے تو یہ بات[1] پہلے تین امور کی وجہ

---

[1] غور فرمایئے کہ اس مقام پر مؤلف نے سابقہ چوتھی وجہ کا کیوں اعتبار نہیں کیا۔ مولف نے اس واقعہ کو معلل (جس میں علت کی سمجھ آسکے) میں شمار کیا پھر اس کا حکم جاری کیا۔ حالانکہ وہ اس مسئلہ میں پہلے مسئلہ سے اقرب ہے۔ کیونکہ پہلا سابقہ مسئلہ محض تعبد کا تھا جسے اس وجہ پر محمول کرنا بعید ہے۔ بخلاف اس نوع ثانی کے جس میں دونوں حق (اللہ کا اور بندے کا) ہیں اگر وہ اسے معلل پر محمول کرتا تو پہلے مسئلہ سے اقرب ہوتا۔ الا یہ کہ یوں کہا جائے کہ اس نے یہ کہہ کر چوتھی وجہ کو سرے سے بے کار ہی کر دیا وقد مر ان هذا قليل وان التعبد هو العمدة (یہ گزر چکا ہے کہ یہ کم ہی ہے اور قابل اعتماد چیز تو تعبد ہی ہے) اسی لیے اس نے اس مقام پر ادھر توجہ نہیں کی۔

سے ہو گی۔ اور چوتھا امر بر شہادت ہے کہ اس میں بندے کا حق ہی دبا یا گیا ہے۔

تیسری قسم: جس میں اللہ کا حق اور بندے کا حق مشترک ہو لیکن بندے کا حق غالب ہو۔ اور اس کی اصل اس کی مراد سمجھ میں آجاتا ہے۔ ایسا کام جب امر اور نہی کے مقتضیٰ کے مطابق ہو تو اس کے درست ہونے میں کوئی شبہ نہیں کیونکہ اس سے بندے کو جلد یا بدیر مصلحت حاصل ہو جاتی ہے جس حد تک کہ وہ مصلحت اس کے لیے رکھی گئی ہے۔ اور اگر یہ کام امر و نہی کے اقتضاء کے مخالف ہو تو یہی مقام قابل غور ہے جس کی اصل بندے کی مصلحت حاصل ہونے پر محافظت ہے۔ پھر یا تو بندے کے حق سمیت یہ مصلحت حاصل ہو جائے گی خواہ یہ وقوع کے بعد ہو اور اس حد تک حاصل ہو جائے جس حد تک کہ مطابقت کی صورت میں ہوتی ہے یا اس سے بھی زیادہ ہو یا حاصل نہ ہو گی۔ اور اگر فرض کر لیا جائے کہ کچھ بھی حاصل نہ ہو تو یہ عمل باطل ہو گا۔ کیونکہ اس سے شارع کا مقصود حاصل نہیں ہوا۔ اور اگر حاصل ہو جائے اور اس کہ کچھ اس کا حصول کسی دوسرے ایسے سبب کے مسبب[1] سے ہی ہو سکتا ہے جو مخالف سبب نہ ہو۔ تو صحیح ہو گا اور بندے[2] کے حق کی طرف نسبت کرتے ہوئے نہی کا مقتضیٰ اٹھ جائے گا۔ اسی لیے امام مالکؒ نے مدبر غلام کی بیع کو درست قرار دیا ہے جب کہ خریدار نے اسے آزاد کر دیا ہو۔ کیونکہ نہی تو آزادی کے نہ ہونے کی وجہ سے تھی۔ تو جب یہ حاصل ہو گئی[3] تو غلام کے حق کی نسبت سے اس کے ہاں فسخ کے کچھ معنی نہ رہے۔ اسی طرح وہ عقد بھی صحیح ہو گا جس میں کسی دوسرے کا حق ہو اور وہ صاحب حق اپنا حق ساقط کر دے۔ کیونکہ نہی تو ہم بندے کے حق کی وجہ سے تسلیم کر چکے ہیں۔ تو جب وہ اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہو گیا تو یہ اسی کے لیے

---

[1] کیونکہ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ شارع بندے کی مصلحت پر محافظت کے فعل سے منع کر رہا ہے پھر یہ فعل اس مصلحت کے حاصل کرنے میں فی نفسہٖ منہی عنہ ہو۔

[2] یعنی خواہ وہ اللہ کے حق کی طرف نسبت کرنے سے ہو۔ اور یہ مخالفت پر اقدام ہے لہٰذا اس سے گناہ کا مقتضیٰ اٹھ نہیں سکتا جس کا بائع کی طرف سے ہونا یا مشتری کی طرف سے ہونا برابر ہے۔ اور آزاد کرنے کی فضیلت تو ایک دوسری چیز ہے۔

[3] یعنی آزادی تو اسے زیادہ بہتر صورت میں حاصل ہو گئی۔ کیونکہ اس خریدار نے اسے اسی وقت آزاد کر دیا۔ بخلاف مدبر کے کہ اس کی آزادی دیر سے ہوتی تھی۔ اور کبھی یہ (غلام کے آقا سے پہلے مرجانے پر) پوری نہیں بھی ہوتی۔

ہوگا۔ اور اس قسم کی مثالیں بہت ہیں۔ تو جب آپ دیکھیں کہ کوئی شخص وقوع کے بعد مخالف عمل کو درست قرار دے رہا ہے تو یہ تینوں[1] امور میں سے کسی ایک کی بنا پر ہوگا۔

بیسواں مسئلہ

چونکہ دنیا اس لیے پیدا کی گئی ہے کہ اس میں دونوں مصلحتوں کا اثر ظاہر ہو اور اس لیے بنائی گئی ہے کہ بندے نعمتیں استعمال کریں، انہیں حاصل کریں اور ان سے فائدہ اٹھائیں اور ان نعمتوں پر اللہ کا شکر ادا کریں تو اللہ تعالیٰ آخرت میں انہیں اس کا بدلہ عطا کرے گا۔ جس حد تک کہ یہ بات ہمارے لیے کتاب و سنت نے واضح کر دی ہے۔ یہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ شریعت ایسی ہونی چاہیئے جس سے ہمیں ان دونوں کے متعلق معلوم ہو سکے جو ہر نعمت[2] میں شکر کے پہلو کی وضاحت اور ہر مستعملہ نعمت کے پہلو کی وضاحت پر مبنی ہیں۔

اور یہ دونوں قصد شریعت میں اس قدر واضح ہیں کہ ان پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں آپ اللہ کے اس فرمان کی طرف نہیں دیکھتے۔

وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُوْنِ اُمَّهٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا وَّجَعَلَ لَكُمُ	اور اللہ تعالیٰ نے تمہیں تمہاری ماؤں کے بطنوں سے نکالا جب کہ تم کچھ بھی نہ جانتے تھے اور

[1] غلام کے مسئلہ میں اس کی تطبیق تیسری وجہ کی بنا پر ہوگی جو یہ ہے کہ مخالفت جدا ہو جانے والے وصف کی طرف راجع ہے۔ گویا آزادی غلام کی ذات پر واقع ہوئی ہے جس کا اس کے مدبر ہونے کی وجہ سے جدا ہو جانا ممکن ہے یہاں تک کہ وہ محض غلام رہ جائے۔ جیسا کہ دار مغصوبہ میں نماز کے بارے میں علماء کہتے ہیں کہ نماز دار مغصوبہ سے جدا ہونے والی چیز ہے۔ اور مغصوب جگہ کے علاوہ بھی، نماز ادا کی جا سکتی ہے، کیونکہ یہ وصف لازمی اوصاف سے نہیں۔

[2] اور یہ وہی بات ہے جس کی طرف مؤلف بعد میں اپنے اس قول والثانی من وجه التفصيلی الخ سے اشارہ کریگا اور اس کے قول بیان من جهة الوضع الا ستمتاع بالنعم المبذولة مطلقا کا معنی ہے عام وجہ سے جس کی طرف وہ عنقریب اپنے اس قول ... جهة الوضع الكلي الخ سے اشارہ کرے گا۔ اور اس کلی کی نوع ثانی کی آیات اجمالی ہیں رہی تفصیل تو وہ احکام شرعیہ کی تفاصیل میں ذکر ہوگی اور یہ تفصیل بھی کہ کس چیز کا عمل کرنا جائز ہے اور کس کا جائز نہیں۔

السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ (۱۶/۷۸) — تمہارے لیے آنکھیں، کان اور دل بنائے تم شکر کرو۔

نیز فرمایا:

وَهُوَ الَّذِیْٓ اَنْشَاَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ قَلِیْلًا مَّا تَشْكُرُوْنَ (۲۳/۷۸) — وہی تو ہے جس نے تمہیں پیدا کیا اور تمہارے لیے کان، آنکھیں اور دل بنائے۔ تم کم ہی شکر کرتے ہو۔

نیز فرمایا:

فَاذْكُرُوْنِیْٓ اَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوْا لِیْ وَلَا تَكْفُرُوْنِ۔ (۲/۱۵۲)۔ — تم مجھے یاد رکھو، میں تمہیں یاد رکھوں گا۔ اور میرا شکر ادا کرو۔ ناشکری نہ کرنا۔

اور فرمایا:

فَكُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ حَلٰلًا طَیِّبًا وَّاشْكُرُوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ اِیَّاهُ تَعْبُدُوْنَ ٥ (۱۶/۱۱۴) — اللہ تعالیٰ نے تمہیں جن حلال اور پاکیزہ چیزوں کا رزق دیا ہے وہ کھاؤ اور اللہ کی نعمتوں کا شکر ادا کرو اگر تم اس کی عبادت کرتے ہو۔

لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَاَزِیْدَنَّكُمْ (۱۴/۷) — اگر تم شکر ادا کرو گے تو میں تمہیں زیادہ کروں گا

اور شکر یہ ہے کہ جو کچھ تم پر انعام ہوا ہے اسے انعام دینے والے کی مرضی کے مطابق صرف کرے۔ اور وہ کلیہ کی طرف لوٹے گا۔ اور کلیہ کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہر حال میں حسب استطاعت منعم کی مرضی کے مطابق جاری ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول:

حق اللہ علی العباد ان یعبدوہ ولا یشرکوا بہ شیئاً[1] — اللہ کا بندہ پر یہ حق ہے کہ وہ اس کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ بنائیں

کا یہی معنی ہے۔

اور اس معاملہ میں عبادات اور عادات برابر ہیں۔

عبادات تو اللہ تعالیٰ کے حق سے متعلق ہیں جن میں شرکت کا احتمال نہیں۔ وہ خالصۃً اسی کی ہیں۔

رہیں عادات تو وہ بھی کلی کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ ہی کا حق ہیں۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے جو پاکیزہ اشیاء حلال کی ہیں انہیں حرام قرار دینا جائز نہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

[1] اسے مسلم نے روایت کیا۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ (۷/۳۲) — آپ کہہ دیجیے کہ اللہ تعالیٰ نے جو زینت اپنے بندوں کے لیے بنائی ہے اس کو اور رزق کی پاکیزہ چیزوں کو کس نے حرام کیا ہے؟

نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُحَرِّمُوْا طَيِّبٰتِ مَآ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ (۵/۸۷) — اے ایمان والو! اللہ نے جو پاکیزہ چیزیں تمہارے لیے حلال کی ہیں انہیں حرام نہ بناؤ۔

گویا اللہ نے حرام قرار دینے سے منع فرمایا اور اسے اللہ تعالیٰ کے حق پر تجاوز قرار دیا۔ اور جب بعض صحابہ کرام نے بعض حلال باتوں کو حرام کرنے کا ارادہ کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا:

مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِيْ فَلَيْسَ مِنِّيْ — جو میری سنت سے اعراض کرے گا اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں۔

اور جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے حلال بنایا ہے۔ اس کو اپنی ذات پر حرام کرنے کی اللہ تعالیٰ نے یہ کہہ کر مذمت کی ہے۔

مَا جَعَلَ اللّٰهُ مِنْ بَحِيْرَةٍ وَّلَا سَآئِبَةٍ وَّلَا وَصِيْلَةٍ وَّلَا حَامٍ (۵/۱۰۳) — یہ بحیرہ اور سائبہ اور وصیلہ اور حام اللہ تعالیٰ نے تو نہیں بنائے۔

اور فرمایا:

وَقَالُوْا هٰذِهٖٓ اَنْعَامٌ وَّحَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَآ اِلَّا مَنْ نَّشَآءُ بِزَعْمِهِمْ (۶/۱۳۸) — وہ کہنے لگے کہ یہ چوپائے اور یہ کھیتی صرف وہی کھا سکتا ہے جسے ہم چاہیں۔ یہ بات وہ اپنے ہی زعم سے کہتے ہیں۔

تو چوپایوں اور کھیتی میں سے جو کچھ انہوں نے اختراع کر لیا تھا ان میں سے ایک تحریم ہے اور وہی یہاں مقصود ہے۔

اور عادات میں بھی ان کے کمانے اور ان سے فائدہ اٹھانے کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ کیونکہ اس پر بھی شرعاً دوسرے کا حق نگران ہے جس پر بندے کا کچھ اختیار نہیں۔ اور اور وہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے جو دوسرے کے حق کی طرف پھرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ بعض جزئیات

میں اپنے اس حق کو ساقط کر دے، کلی امر یہی نہیں اور اس حق میں مکلف کی اپنی ذات بھی داخل ہے۔ جیسے کہ اسے اپنی جان یا اپنے کسی عضو کو تلف کرنے کا کوئی اختیار نہیں۔

اندریں صورت عادیات دو پہلوؤں سے اللہ کے حق سے متعلق ہو جاتی ہیں۔ ایک اس کلی کی پہلی وضع کی جہت سے ہے جو ضروریات کے تحت داخل ہے اور دوسری تفصیلی وضع کی جہت سے ہے جو اس سے لوگوں کے درمیان عدل کرنے اور حکمت بالغہ کے موافق مصلحت جاری کرنے کا تقاضا کرتی ہے۔ تو یہ سب تین قسمیں ہوئیں۔ پھر ان میں بندے کا بھی دو پہلوؤں سے حق ہے۔ ایک اخروی زندگی کی جہت سے ہے اور وہ اس کا نعمتوں پر جزا دینے والی جگہ اور اس سبب سے دوزخ سے بچانے والی جگہ ہونا ہے اور دوسری جہت نعمت کو ایسے کمال طریق پر قبول کرنا ہے جو اس دنیا کے لائق ہے لیکن جو خاص اس کے اپنے حسب حال ہو۔ جیسے کہ ارشاد باری ہے۔

قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ

(۷/۳۲)

آپ کہہ دیجیے کہ یہ چیزیں دنیا کی زندگی میں ایمان والوں کے لیے ہیں اور قیامت کے دن خاص انہی کا حصہ ہوں گی۔

(باللہ التوفیق)۔

دوسری قسم

تکلیف میں مکلّف کے مقاصد

پہلا مسئلہ

اعمال کا انحصار نیّتوں پر ہے۔ اور مقاصد کا اعتبار عبادی یا عادی تصرفات میں ہوتا ہے۔ اور اس بات پر بے شمار دلائل ہیں:۔

اور اس سلسلہ میں آپ کے لئے یہ بات کافی ہے کہ جو چیزیں عادت ہیں اور جو عبادت ہیں ان کے مقاصد الگ الگ ہیں۔ اور عبادات میں جو واجب ہیں اور جو غیر واجب ہیں ان کے مقاصد میں بھی فرق ہے۔ اور عادات میں واجب اور مندوب، اور مباح اور مکروہ اور حرام، اور صحیح اور فاسد، اور اس کے علاوہ دوسرے احکام سب کے مقاصد میں فرق ہے۔ ایک ہی کام ہوتا ہے کہ اگر اس کا ایک بات سے قصد کیا جائے تو وہ عبادت[1] ہوتا ہے اور اگر دوسری بات سے قصد کیا جائے تو عبادت نہیں ہوتا۔ بلکہ ایک چیز کے قصد سے وہ ایمان ہوتا ہے اور دوسری چیز کے قصد سے وہی کفر ہوتا ہے جیسے اللہ کے لئے سجدہ کرنا یا بُت کے لئے سجدہ کرنا۔

علاوہ ازیں عمل جب قصد سے ہو تو وہ احکامِ تکلیفیہ سے متعلق ہوتا ہے اور جب قصد کے بغیر ہو تو اس سے کوئی چیز متعلق نہیں ہوتی جیسے سوئے ہوئے، غافل اور دیوانے کا فعل۔

اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں[2]:

---

[1] جیساکہ عادات کے بارے میں گزر چکا ہے کہ جن میں بندے کا حق غالب رکھا گیا ہے وہ نیت سے عبادت ہو جاتی اور جب نیت نہ ہو گی تو وہ عبادت نہ رہے گی۔ جیسے مباح امور جنہیں کوئی شخص شرعی اذن کے طریق پر قبول کرے یا محض حظ کے طور پر۔ اور نماز اور عبادات امتثالِ امر کے قصد سے عبادت ہوتی ہے اور ریا اور جاہ کے قصد سے معصیت۔

[2] اصل دعوے کے لئے رجوع اور عبادات و عادات میں نیت کے اعتبار کا بیان۔

وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ (۹۸/۵)۔

ان میں حکم تو یہی دیا گیا کہ خدا کی اس طرح عبادت کریں جو شرک سے پاک ہو۔

فَاعْبُدِ اللّٰهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّيْنَ (۳۹/۳)

اللہ کی عبادت اس طرح کرو کہ وہ شرک سے پاک ہو۔

اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ (۱۶/۱۰۶)

مگر جو مجبور کر دیا جائے اور اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہو۔

نیز فرمایا۔

وَلَا يَاْتُوْنَ الصَّلٰوةَ اِلَّا وَهُمْ كُسَالٰى وَلَا يُنْفِقُوْنَ اِلَّا وَهُمْ كٰرِهُوْنَ (۹/۵۴)۔

اور وہ نماز کو آتے ہیں تو سست اور کاہل ہو کر اور اگر کچھ خرچ کرتے ہیں تو بید دلی سے۔

وَلَا تُمْسِكُوْهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوْا (۲/۲۳۱)

اور انہیں اپنے پاس اس لئے نہ رکھو کہ انہیں دکھ دے کر ان پر زیادتی کرو۔

یہ اللہ کے اس ارشاد کے بعد ہے:

فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ (۲/۲۳۱)۔

ان عورتوں کو اپنے پاس رکھو تو بھلے طریقے سے رکھو اور اگر رخصت کرو تو بھلے طریقے سے رخصت کرو۔

مِنْۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصٰى بِهَآ اَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ (۴/۱۲)

جس شخص کے حق میں وصیت کی گئی ہو اسے وہ وصیت اور میت کے قرضہ کی ادائیگی کے بعد اور کسی کو نقصان پہنچانے کی غرض نہ ہو

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكٰفِرِيْنَ اَوْلِيَآءَ الٰی قولہ۔ اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً (۳/۲۸)

مومنوں کو یہ نہ چاہیئے کہ وہ کافروں کو دوست بنائیں۔ تا الآیہ کہ تم ان کے شر سے بچاؤ کی صورت پیدا کر لو۔

اور حدیث میں ہے۔

اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَاِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوٰى. الی آخرہ ؎

اعمال کا مدار صرف نیتوں پر ہے۔ اور ہر انسان کے لئے وہی کچھ ہوگا جو اس نے نیت کی۔

نیز آپ نے فرمایا:

مَنْ قَاتَلَ لِتَكُوْنَ كَلِمَةُ اللّٰهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ [1]

جو شخص صرف اس لئے جنگ کرے کہ اللہ کا کلمہ بلند ہو تو صرف یہ صورت فی سبیل اللہ جہاد ہے۔

اور حدیث میں ہے: "میں شریکوں کی شرکت سے بے نیاز ہوں۔ لہٰذا جو شخص کوئی ایسا عمل کرے جس میں میرے ساتھ دوسرے کو شریک کرے تو میں اپنا حصہ اپنے شریک کے لئے چھوڑ دیتا ہوں"[2]

اور اس کی تصدیق اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہوتی ہے۔

فَمَنْ كَانَ يَرْجُوْا لِقَآءَ رَبِّهٖ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهٖ أَحَدًا (۱۸/۱۱۰)

تو جو شخص اپنے پروردگار سے ملاقات کی امید رکھتا ہے اسے چاہیئے کہ نیک عمل کرے اور اپنے پروردگار کی عبادت میں کسی کو شریک نہ بنائے۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام باندھنے والے کے لئے ایسے شکار کا گوشت کھانا مباح فرمایا جو اس نے نہ خود شکار کیا ہو نہ ہی اس کے لئے شکار کیا گیا ہو[3]۔ اور یہ مقام فی نفسہٖ اتنا واضح ہے جس پر دلیل لانے کی ضرورت نہیں۔

ایک اہم سوال یہ نہ کہا جائے کہ اگر مجموعی طور پر مقاصد کا اعتبار کیا جائے تو وہ علی طلاق اور ہر حال میں معتبر نہیں ہوتے اور درج ذیل اشیاء اس پر دلیل ہیں۔

---

[1] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ "کوئی شخص شجاع کہلانے کے لئے لڑتا ہے کوئی حمیت کے لئے اور کوئی نمود کے لئے لڑتا ہے ان میں سے کونسی صورت فی سبیل اللہ ہے؟ آپ نے فرمایا۔ فی سبیل اللہ صرف یہ ہے کہ کوئی شخص صرف اس لئے لڑے کہ اللہ کا کلمہ بلند ہو۔ اسے پانچوں نے نکالا، جیسا کہ تیسیر میں ہے۔

[2] اس روایت سے قریب تر روایات میں سے ایک روایت ابن ماجہ اور بیہقی کی ہے جیسا کہ الترغیب والترہیب میں ہے۔ اور مسلم نے اسے ان الفاظ سے روایت کیا ہے۔

انا اغنی الشرکاء عن الشرك من عمل عملا اشرك معی غیری ترکته وشرکه۔

میں شریکوں کی شرکت سے بے نیاز ہوں۔ جو شخص کوئی عمل کرے اور میرے ساتھ کسی دوسرے کو شریک کرے تو اس کام کو بھی چھوڑ دیتا ہوں اور اس میں شریک کو بھی۔

[3] یعنی قصد کے لئے حلت وحرمت میں داخل ہوا۔

ان میں سے ایک وہ اعمال ہیں جن پر شرعاً اکراہ (کسی کو مجبور کر دینا) واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ جس شخص کو کسی کام پر مجبور کیا جائے تو بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ جس کام میں پر جبر کیا گیا ہے اس میں اس کا شارع کے حکم کی بجا آوری کا کوئی قصد نہیں۔ کیونکہ اکراہ تو اسی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور جب وہ شخص ایسا کام کرے گا تو اس کا قصد اپنے آپ سے سزا کو دور کرنا ہو گا، وہ اس فعل کا قصد کرنے والا نہ ہو گا جس کا اسے حکم دیا گیا ہے۔ کیونکہ عمل اس وقت تک صحیح نہیں ہوتا جب تک اس میں مشروعیت نہ ہو۔ اور اس نے اس کی نیت نہیں کی تو لازم آتا ہے کہ ایسا فعل درست نہ ہو۔ اور جب یہ درست نہ ہوا تو اس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ لہٰذا لازم آتا ہے کہ اس سے دوسری بار بھی عمل کا مطالبہ کیا جائے۔ تو جو بات پہلی بار میں لازم تھی دوسری میں بھی وہی لازم آئے گی۔ اور یہ چکر یوں ہی چلتا رہے گا۔ یا اکراہ عبث[1] ٹھہرے گا۔ اور یہ دونوں باتیں محال ہیں۔ یا پھر نیت کے بغیر عمل درست ہوا۔ اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ اعمال کی دو قسمیں ہیں: عادات اور عبادات۔ عادات کے متعلق فقہاء کہتے ہیں کہ ان کی بجا آوری میں نیت کی ضرورت نہیں، بلکہ محض اس کا واقع ہو جانا ہی کافی ہے جیسے امانات، غصب کردہ چیز، اور اہل وعیال پر خرچ کی ادائیگی وغیرہ۔ تو پھر یہ بات کیسے کہی جاتی ہے کہ تصرفات امور میں مقاصد کا اعتبار ہوتا ہے۔ رہیں عبادات تو ان میں بھی علی الاطلاق نیت مشروط نہیں۔ بلکہ یہ بات تفصیل کی محتاج ہے اور اس کی بعض صورتوں میں اہل علم میں اختلاف بھی ہے علماء کی ایک جماعت وضو میں نیت کی شرط کی قائل نہیں۔ یہی صورت روزہ اور زکوٰۃ کی ہے حالانکہ یہ عبادات ہیں۔

اور علماء نے ہنسی مذاق میں غلام آزاد کرنے اور نذر ماننے کو لازم قرار دیا ہے جیسا کہ انہوں نے نکاح طلاق اور رجوع کو بھی لازم قرار دیا ہے اور حدیث میں ہے۔

ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِد وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ اَلنِّكَاحُ وَالطَّلَاقُ وَالرَّجْعَةُ[2]

تین چیزیں ہیں جو اگر سنجیدگی سے کہی جائیں یا ہنسی مذاق میں، وہ واقع ہو جاتی ہیں اور وہ ہیں نکاح، طلاق اور رجوع۔

---

[1] یعنی اکراہ میں یا تو تسلسل جاری رہے گا یا وہ فعل کی بجا آوری میں شارع کی غرض حاصل ہوئے بغیر اس حد پر رک جائے گا۔ اور ایسا اکراہ جس کا ماحصل عبث ہو، شارع کے مقصود کو مفید نہیں کیونکہ شارع سے عبث کام محال ہے۔ جیسا کہ فی ذاتہ تسلسل محال ہے۔ اب یہی صورت باقی رہ جاتی ہے۔ کہ وہ عمل درست شارع کی غرض کو پہنچنے والا بغیر نیت کے ہو۔ لہٰذا مدعی کا اصل دعویٰ پورا نہیں ہوتا۔

[2] اسے جامع صغیر میں ان الفاظ سے ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ سے روایت کیا۔ اس کے شارح مناوی کہتے ہیں کہ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن غریب کہا ہے اور امام ذہبی نے اس کا تعاقب کیا ہے کہ اس

بقیہ اگلے صفحہ پر

اور ایک دوسری حدیث میں ہے:۔

مَنْ نَكَحَ لَاعِبًا أَوْ طَلَّقَ لَاعِبًا أَوْ أَعْتَقَ لَاعِبًا فَقَدْ جَازَ لَهُ

جس شخص نے ہنسی کھیل میں نکاح کیا یا بیوی کو طلاق دی یا غلام آزاد کرنے کو کہہ دیا تو یہ کام جائز ہو گئے۔

اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے،

أَرْبَعٌ جَائِزَاتٌ إِذَا تَكَلَّمَ بِهِنَّ الطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ وَالنِّكَاحُ وَالنَّذْرُ۔

چار کاموں کے متعلق جب کہہ دیا جائے تو وہ ہو جاتے ہیں طلاق، آزادی، نکاح اور نذریں۔

اور یہ تو معلوم ہے کہ ہنسی مذاق میں کہنے والے کا اس لحاظ سے وہ ہنسی مذاق کر رہا ہے، اس کام کا واقع کرنے کا قصد نہیں ہوتا۔ اور امام مالک کے مذہب میں ہے کہ جس شخص نے روزہ کے دوران نیت توڑ دی لیکن روزہ، نہ چھوڑا اس کا روزہ درست ہے[۲]۔ اور جس شخص نے مثال کے طور پر ظہر کی نماز کو پوری سمجھتے ہوئے دو رکعتوں کے بعد ہی سلام پھیر دیا۔ اس کے بعد دو نفل ادا کئے۔ بعد میں اسے یاد آیا کہ اس کی نماز تو پوری نہ ہوئی تھی تو اس کے نفل اس کی رہی ہوئی فریضہ دو رکعتوں کو کفایت کر جائیں گے۔ اور رفض کے مسئلہ کی اصل مختلف فیہ ہے۔ اس سب باتوں سے واضح ہے کہ حقیقتاً نیت نہ ہونے کے باوجود عبادت درست ہوتی ہے[۳]۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ بعض اعمال کی بجا آوری میں عقلاً قصد ممکن ہی نہیں ہوتا۔ جیسے

(بقیہ حاشیہ) کی سند میں عبدالرحمٰن بن حبیب مخزومی ہے جسے نسائی نے اس روایت کا انکار کرتے ہوئے منکر الحدیث کہا ہے۔ اس حدیث کو منتقی الاخبار میں نسائی کے سوا پانچوں سے انہیں الفاظ میں ذکر کیا گیا ہے جو جامع صغیر میں مذکور ہیں۔ اس کے شارح امام شوکانی کہتے ہیں۔ اسے حاکم نے بھی نکالا اور صحیح کہا ہے اور دار قطنی نے بھی اور جہاں عبدالرحمان کے بارے میں نسائی کے قول کا ذکر آیا تو کہا کہ دوسروں نے اس کی موافقت کی ہے۔ حافظ کہنے میں اس طرح تو یہ حدیث حسن ہوئی۔

[۱] امام شوکانی نے اس معنی کی روایات ذکر کی ہیں جنہیں عبدالرزاق نے علیؓ، عمرؓ اور ابو ذرؓ سے موقوفاً نکالا "جس نے طلاق دی اور وہ شغل کر رہا تھا تو اس کی طلاق جائز ہے اور جس نے غلام آزاد کرنے کو کہا اور وہ شغل کر رہا تھا تو غلام کی آزادی جائز ہو گئی اور جس نے شغل شغل میں نکاح کیا تو اس کا نکاح جائز ہو گیا۔"

[۲] اس حدیث کی اسناد میں انقطاع ہے۔

[۳] اگرچہ یہ ضعیف قول ہے تاہم سوال کے ابہام کو دور کرنے کے لئے کافی ہے۔

صانع حقیقی کے وجود کے علم کی طرف لے جانے والی سب سے پہلی چیز نظر ہے اور علم ایسی چیز ہے جس کے بغیر ایمان مکمل نہیں ہوتا اور علماء کہتے ہیں کہ اس میں قصد محال ہے۔ پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ نیت کے بغیر کوئی عمل درست نہیں ہوتا؟ اور جب یہ ثابت ہوگیا تو یہ سب باتیں دعویٰ کے نقیض پر دلالت کر رہی ہیں جو یہ ہے کہ ہر عمل نیت سے نہیں ہوتا اور نہ ہی ہر تصرف میں علی الاطلاق قصد کا اعتبار ہوتا ہے۔

جواب اس کا جواب ہم دو باتوں سے دیں گے:۔

پہلی یہ ہے کہ وہ مقاصد جو اعمال سے متعلق ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم: ہر فاعل مختار کو، اس لحاظ سے کہ وہ مختار ہے، قصد ضروری ہے، اور اسے یوں کہنا درست ہوگا کہ شرعاً ہر کام میں نیت کا اعتبار کیا جائے گا خواہ شارع کے حکم کی بجا آوری کا قصد ہو یا نہ ہو۔ اور اس کا تعلق احکامِ تکلیفیہ سے ہوتا ہے اور اسی پر سابقہ دلائل دلالت کرتے ہیں۔ کیونکہ ہر فاعل عاقل مختار اپنے کام سے کسی نہ کسی غرض کا قصد رکھتا ہے خواہ وہ کام اچھا ہو یا برا، اس کا کرنا مطلوب ہو یا ترکِ مطلوب ہو یا وہ شرعاً غیر مطلوب ہو۔ اگر ہم عمل کو عدم اختیار کے ساتھ فرض کریں جیسے کہ مجبور، سویا ہوا، دیوانہ یا اسی قسم کے لوگ تو یہ غیر مکلّف لوگ ہیں، تو سابقہ دلائل کے مقتضیٰ انکے افعال سے متعلق نہیں رہتے۔ لہٰذا یہ طریق شارع کا مقصود نہیں۔ اب باقی صرف وہی کام رہ جاتے ہیں جو اختیار سے کئے جائیں جن میں قصد ضروری ہوتا ہے۔ جب یہ صورت ہو تو وہ احکام سے متعلق ہو جائیں گے اور کوئی عمل بھی اس کلیہ سے بچ نہ رہے گا۔ اور جو کچھ سوال میں وارد ہے وہ ان دونوں قسموں سے زائد نہیں۔ کیونکہ وہ یا تو اس چیز کے لئے مقصود ہوگا جس کا قصد جبر یا مذاق یا دلیل کی طلب وغیرہ کے مقتضیٰ کو دور کرنے کے لئے کیا ہو۔ تو ایسا فعل اپنے اعتبار اور عدم اعتبار کے لحاظ سے اسی شرعی حکم پر اتر آئے گا۔ اور یا وہ غیر مقصود ہوگا جس طرح اس حال میں حکم متعلق نہ ہوگا۔ اور اگر متعلق ہو تو وہ وضعی خطاب کے قبیل سے ہوگا نہ کہ تکلیفی خطاب سے۔ گویا جو شخص نیند یا غفلت میں کوئی روزہ توڑنے والی چیز کھانے کے بعد روزہ بحال رکھتا ہے، اگرچہ ہم اس کے روزہ کو درست قرار دیتے ہیں تاہم یہ وضعی خطاب کی رو سے ہے۔ گویا شارع نے روزہ بحال رکھنے کو شرعاً یا تو قضاء کو ساقط کرنے کا سبب بنا دیا یا روزہ کی صحت میں سبب بنایا ان معنوں میں نہیں کہ لازماً وہ اس

لہ گویا جتنی مدت اس نیت توڑنے کے بعد گزری وہ عبادت کے قصد سے خالی رہی۔ اس طرح وہ دو رکعتیں جن میں نیت فرض نماز کی نہیں کی گئی تھی۔ جبکہ امام موصوف کے ہاں نفل کی نیت فرض کی نیت کا بدل نہیں بن سکتی۔

کا مخاطب ہے۔ ہمارے زیر بحث بھی ایسا ہی معاملہ ہے۔
دوسری قسم۔ جن میں ہر فعل میں قصد ضروری نہ ہو۔ قصد تو تعبدیات میں ضروری ہوتا ہے کیونکہ وہ تعبدیات ہیں۔ گویا جو اعمال بھی بندے کے اختیار میں ہیں اگر ان کے ساتھ اس کام کا قصد شامل نہ ہو تو وہ تعبدیہ نہ ہوں گے۔ وہ اعمال جو وضع ہی تعبد پر ہوئے ہیں جیسے نماز اور حج وغیرہ ان میں تو کوئی اشکال نہیں۔ رہا عادات کا معاملہ تو وہ نیت سے ہی تعبدی ہو سکتے ہیں اور کوئی عمل اس سے پیچھے نہیں رہتا الا یہ کہ پہلے نقطہ نظر سے اس کا امکان ہی نہ ہو۔ تاہم ان میں بھی تعبد کا قصد پایا جاتا ہے جو سامنے نہیں ہوتا۔ ایسا عمل تکلیفی حکم سے ہرگز تعلق نہیں رکھتا۔ کیونکہ تکلیف مالا یطاق کی ممانعت ہے۔ رہا نفسِ عمل[له] سے وجوب کا تعلق تو اس کی صحت میں کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ مکلف اس عمل پر قادر ہے اور سرانجام دے سکتا ہے بخلاف عمل کے ساتھ تعبد کے قصد کے کہ وہ محال ہے۔ تو وہ ان اعمال میں شمار ہو گا جن پر اسے قدرت نہیں۔ لہٰذا وہ دلائل اس ضمن نہیں آتے جو اس مقصد کی طلب یا شرعاً اس کے اعتبار پر دلالت کرتے ہیں۔

جواب کی دو وجوہ میں سے دوسری وجہ جس میں اعتراض کردہ باتوں کی تفاصیل پر بحث ہے۔

واجبات پر جبر کا معاملہ یہ ہے کہ جن کاموں میں تعبد کی نیت اور حکم کی بجا آوری کے قصد کی ضرورت نہیں ان میں عبادت درست نہ ہو گی۔ الا یہ کہ اس کا فائدہ حاصل ہو جائے اور شرعاً اس کا مطالبہ ساقط ہو جائے جیسے غصب کرنے والوں کے ہاتھوں سے مال لے لینا۔ اور جن کاموں میں تعبد کی نیت ضروری ہے تو مجبور شخص کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس خاص کام میں اس کا فعل کافی نہ ہو گا۔ جیسے کسی کو نماز پر مجبور کر دینا۔ لیکن ظاہری حکم میں اس سے مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔ لہٰذا کوئی حاکم اس سے نماز دہرانے کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ باطنی امر بندوں کو معلوم نہیں ہو سکتا۔ نہ ہی ان سے یہ مطالبہ کیا گیا ہے وہ لوگوں کے دلوں کو چیر کر دیکھیں۔

رہے عادی اعمال۔ تو اگرچہ وہ اپنے انداز میں بظاہر نیت کے محتاج نہیں۔ لیکن وہ عبادت اور ثواب میں قابلِ اعتبار اسی وقت ہوں گے جب کہ ان کے ساتھ امتثالِ امر کا قصد ہو۔ ورنہ وہ

له جو کہ نقطۂ نظر ہے۔ تو یہاں عمل اور اس نظر سے معرفت حاصل ہوتی ہے اور ایسا ہونا ممکن ہے۔ پھر تکلیف سامنے آتی ہے۔ رہا اس نظر کے مطابق حکم کی بجا آوری کا قصد تو یہ غیر ممکن ہے۔ کیونکہ اس نظر کے مطابق اللہ کی معرفت کے بعد ہی اللہ کے حکم کی بجا آوری کا قصد ہو سکتا ہے۔ گویا قصد غیر ممکن ہوا۔ لہٰذا اس سے خطاب نہیں کیا جاتا۔

باطل ہیں[1]۔ اور ان کے باطل ہونے کی وضاحت کتاب الاحکام میں ہو چکی۔ اور جو کچھ تعبدی اعمال کے متعلق مذکور رہے تو جو شخص ان میں نیت کا قائل نہیں وہ اس بات پر بنیاد رکھتا ہے کہ وہ عادیات کی طرح اور معقول المعنی ہوتے ہیں۔ نیت کی شرط تو تب ہوتی ہے جب کہ وہ معقول المعنی نہ ہوں۔ جیسے طہارت اور نماز اسی قبیل سے ہیں۔ رہا روزہ[2] تو وہ اس بات پر مبنی ہے کہ کھانے پینے سے رکے رہنے کا وقت روزہ دار کو اس کا مستحق بنا دیتا ہے کہ روزہ کسی دوسرے سے متعلق نہ ہو سکے۔ اور روزہ دار کا روزہ کے سوا کوئی دوسرا قصد ہو ہی نہیں سکتا۔ اور اسی لئے عادیات میں اس کی مثالیں ہیں۔ جیسے نکاح شغار جو امام ابوحنیفہ کے نزدیک صحیح ہونے کی بنا پر منعقد ہو جاتا ہے خواہ اس کا انہوں نے قصد نہ کیا ہو[3]۔

رہا نذر، غلام کی آزادی اور جو کچھ ان کے ساتھ مذکور رہے کا معاملہ تو یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ کسی سبب کو واقع کرنے کا قصد رکھنے والا مسبب کا قصد کرنے والا نہیں ہوتا۔ اس کا مسبب کے

---

[1] یعنی بطلان کی بحث میں بیان شدہ دوسرے معنی کے مطابق۔ جو یہ ہے کہ آخرت میں اس پر ثواب مرتب نہ ہو گا۔

[2] حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جن کاموں کا وقت معین ہے جیسے رمضان اور معین نذر ان میں تعیین اور تبئیت کی شرط نہیں تا آنکہ وہ کسی بات کا قصد کرے جیسے رمضان میں گزشتہ رمضان کی قضا کی نیت کرے۔ یا معین نذر کے ساتھ قضاء رمضان یا نفلی روزوں کی بھی نیت کر لے۔ کیونکہ روزہ تو صاحب وقت پر ہی پڑے گا اور درست ہو گا۔

[3] امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر طرفین کے ولی یہ صراحت کر دیں کہ ایک عورت کی شرمگاہ دوسری کا حق مہر ہو گا تو عقد درست ہے اور ان عورتوں کے لئے مہر مثل واجب ہو گا اور یہ مسئلہ اس بات پر مبنی ہے کہ امام موصوف کے نزدیک مہر مقرر نہ ہونے کے باوجود نکاح درست ہوتا ہے۔ اور شغار مہر کی نفی کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہوتا ہے کہ اصل میں وان قصد وہ تھا یعنی انہوں نے شغار کا قصد کیا یعنی نکاح شرعی کے وقت انہوں نے اس کا قصد کیا اس کے باوجود نکاح باطل نہیں ہوا۔ کیونکہ عقد اسے شرعی حقیقت کی طرف پھیر دیتا ہے لہٰذا وہ صحیح ہو گا اور مہر مثل لازم آئے گا اور شغار کی شرط باطل ہو جائے گی۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ مؤلف کے قول وان لم یقصد وہ یعنی اگرچہ انہوں نے اس وجہ کا قصد نہیں کیا جس سے نکاح درست ہو۔ بلکہ ایسی بات کا قصد کیا جو اس کے منافی ہے۔ تو عبارت صحیح ہو جائے گی۔ اب مؤلف سے اس کے یہ مثال کے بیان کرنے میں یہ کلام باقی رہ جاتا ہے کہ عقد کی صحت میں مہر نہ رکن ہو نہ شرط، بلکہ اس کے بغیر بھی عقد درست ہو تو ہمارے موضوع میں اس کا قصد یا عدم قصد چنداں مفید نہیں۔

لئے عدم قصد، مسبب کے اس پر واقع ہونے سے اسے کچھ فائدہ نہیں دے سکتا۔ ہنسی مذاق کرنے والے کی یہی صورت ہے۔ کیونکہ بلاشبہ وہ سبب[1] کو واقع کرنے کا قصد رکھنے والا ہے۔ اور مسبب کے واقع ہونے میں یا تو وہ نفی یا اثبات میں کوئی بھی قصد نہیں رکھتا یا اس مسبب کے واقع نہ ہونے کا قاصد ہے۔ بہر صورت مسبب اسے لازم آجائے گا خواہ وہ اسے چاہے یا نہ چاہے۔ اور جب ہم لازم نہ آنے کی بات کرتے ہیں تو اس کی بنیاد یہ ہوتی ہے کہ وہ لفظ تو بول رہا ہے مگر اس کی مراد[2] کا قاصد نہیں۔ اس نے تو ان الفاظ سے محض ہنسی مذاق کا قصد کیا تھا۔ اور محض ہنسی مذاق کا حکم تو فی نفسہ ہنسی مذاق کا ہی ہو سکتا ہے۔ اور وہ ہے اباحت یا ایسی ہی کوئی دوسری چیز۔ اور ان مسائل میں لزوم کی جو علت بیان کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ سنجیدگی اور مذاق باطنی امور[3] ہیں۔ لہٰذا ان کاموں کو سنجیدگی پر ہی محمول کیا جائے گا کہ وہ اپنے مدلول (یعنی نکاح، طلاق، آزادی، نذر وغیرہ) کو واقع کرنے کے قصد کو شامل تھا یا یہ کہا جائے گا[4] کہ وہ ایسے عقد کا قصد کرنے والا تھا جو سنجیدہ، شرعی مذاق ہو۔ گویا اس نے شارع کے مقصود کی مخالفت کی۔ گویا تو اس میں سے مذاق کا حکم باطل ہو گیا اور سنجیدگی کا باقی رہ گیا۔

---

[1] یہ سب محض الفاظ ہیں۔

[2] اگر بغیر قاصد لمعناہ سے مؤلف کی مراد یہ ہو کہ وہ اس سبب کے مسبب کے حصول کا قاصد نہ تھا تو وہ طلاق اور آزادی وغیرہ ہیں جن کا مؤلف نے ابھی ذکر کیا ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ وہ فی نفسہ اس معنی کا قاصد نہ تھا جس معنی کے لئے یہ لفظ وضع ہوئے ہیں تو یہ غیر واضح بات ہے۔ اور الفاظ سے مذاق کی نیت اسے اس بات سے خارج نہیں کرتی کہ وہ اس کے معنی اور ان الفاظ کا لحاظ رکھنے کو سمجھتا نہ تھا۔ مؤلف کی غرض یہ ہے کہ وہ مسبب کے حصول کا قصد رکھتا تھا مذاق کا مقتضی یہی ہے اور جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں بات یہی ہے۔

[3] یعنی جیسا آپ دیکھ رہے ہیں یہ ایسے مسائل ہیں جن کے نسب، آزادی اور لازم کردہ چیزوں پر گہرے اثرات ہوتے ہیں شارع نے ان کی شدید محافظت کا خیال رکھا ہے۔ گویا جیسے بھی اسباب ظاہری ہیں ان پر عمل کیا جائے گا اور ان میں مذاق کی حیلہ بازی کو قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ ظنی امر ہے لہٰذا اسے سنجیدگی پر محمول کرنا واجب ہے ورنہ ایسا وسیع دروازہ کھل جائے گا جس سے عصمتوں میں بگاڑ پیدا ہو جائے گا اور آزادی اور لازم کردہ امور جنہیں مکلف نذر سے لازم کر لیتا ہے ضائع ہو جائیں گے۔ یہاں تک کہ اس کے مذاق کا دعویٰ ایسا ہوگا کہ وہ اس کے نتیجہ پر نادم ہوگا۔

[4] یہ اس سے پہلی وجہ کے منافی نہیں اور اس کو اس وجہ سے ملا دینا اور ایک ساتھ دونوں کو عمل میں لانا درست ہے۔

اور روزے کی نیت چھوڑنے کا مسئلہ اس بات پر مبنی ہے کہ روزہ صحت پر رکھا گیا تھا۔ گویا حقیقی افطار (یعنی غروبِ آفتاب) تک پہلی نیت سے حکم ہی ساتھ رہے گا جو اگرچہ نہ ہوا تاہم روزہ درست ہی رہا۔ یہی صورت نفل کی دو رکعتوں کے فریضہ رکعتوں کی نیابت کی ہے۔ کیونکہ نماز پوری ہو جانے کا گمان اسے صحیح قرار دینے والے کے نزدیک پہلی نیت کے حکم کو غیر یقینی نہیں بناتا۔ گویا ان دونوں کے درمیان سلام (پہلی فرضی رکعتوں کا اختتامی سلام) اور ایک نیت کا دوسری سے منتقل ہونا لغو ہیں جو اس مقام پر اکٹھے نہیں ہو سکتے۔ اور رفض (نیت چھوڑ دینا) کا مسئلہ بھی اس طریق پر چلتا ہے۔

رہا پہلا نظریہ تو اس میں تعبّد کا قصد محال ہے اور پہلی وجہ میں اس کی وضاحت گزر چکی ہے۔ (وباللہ التوفیق)

دوسرا مسئلہ

مکلف سے شارع کا قصد یہ ہے کہ عمل میں مکلّف کا قصد شریعت کے قصد کے موافق ہو۔ اور اس کی دلیل شریعت کی وضع سے ظاہر ہے۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ شریعت علی الاطلاق والعموم بندوں کے مصالح کے لئے بنائی گئی ہے اور مکلّف سے مطلوب یہ ہے کہ وہ اپنے افعال میں اسی کے مطابق چلے اور شارع کے قصد کے خلاف قصد نہ کرے۔ کیونکہ مکلّف اللہ کی عبادت کے لئے پیدا کیا گیا ہے۔ اور یہی بات شریعت کی وضع میں قصد کی موافقت پر عمل کی طرف راجع ہے۔ یہی عبادت کا ماحصل ہے جس پر دنیا اور آخرت میں بدلہ ملتا ہے۔ نیز یہ بھی گزر چکا ہے کہ شارع کا قصد ضروریات پر اور حاجیات اور تحسینیات میں سے جو اس کی طرف راجع ہو اس پر محافظت ہے۔ اور یہی اصل چیز ہے جس کی بندے کو تکلیف دی گئی ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اسی کا قصد مطلوب ہو۔ ورنہ وہ محافظت پر عامل نہ ہوگا۔ کیونکہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور اس کی حقیقت[1] یہ ہے کہ حسب طاقت اور مقدور بھر ان چیزوں کے قیام میں اللہ کا خلیفہ ہو۔ اور اس کی کم تر مقدار اپنے نفس پر اللہ کی

---

[1] یعنی بندہ ہونے کی حقیقت کہ وہ ضروریات اور اس سے متعلقہ چیزوں کی محافظت پر مکلّف ہے اور وہ ان ظاہری اسباب کو جو اللہ تعالیٰ نے شریعت میں بتلایا ہے یا جن کا ادراک عقلوں میں ودیعت کر دیا گیا ہے انہیں اپناتے ہوئے ضروریات اور اس کے متعلقات کی محافظت کے قیام میں اللہ کا خلیفہ ہو۔

خلافت قائم کرتا ہے۔ پھر اپنے اہل پر، پھر ہر شخص پر جس سے مصلحت متعلق ہو۔ اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُوْلٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ۔

تم میں سے ہر ایک نگران ہے اور سب سے اس کی رعیت کے متعلق بازپرس ہوگی۔

اور قرآن کریم میں ہے۔

اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَاَنْفِقُوْا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِيْنَ فِيْهِ (۷/۵۵)

اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ۔ اور جس (مال) میں اس نے تم کو خلیفہ بنایا ہے اس میں سے خرچ کرو۔

اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا بھی یہی مطلب ہے۔

اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً (۲/۲۰)

بے شک میں زمین میں ایک خلیفہ بنانے والا ہوں۔

نیز یہ ارشاد:۔

وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْاَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُوْنَ (۷/۱۲۹)

اور وہ تمہیں زمین خلیفہ بنائے پھر دیکھے کہ تم کس طرح کے کام کرتے ہو۔

وَهُوَ الَّذِيْ جَعَلَكُمْ خَلٰٓئِفَ الْاَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِيْ مَا اٰتٰكُمْ (۶/۱۶۵)

وہی تو ہے جس نے تمہیں زمین میں خلیفے بنایا اور ایک کے دوسرے پر درجے بلند کئے تاکہ جو کچھ اس نے تمہیں دے رکھا ہے اس میں تمہاری آزمائش کرے۔

اور خلافت عامہ بھی ہے اور خاصہ بھی، جس حد تک کہ حدیث نے اس کی تفسیر کر دی جہاں فرمایا۔

اَلْاَمِيْرُ رَاعٍ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلٰٓى اَهْلِ بَيْتِهٖ، وَالْمَرْاَةُ رَاعِيَةٌ عَلٰى بَيْتِ زَوْجِهَا وَوَلَدِهٖ فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُوْلٌ عَنْ رَعِيَّتِهٖ [1]

امیر نگران ہے اور ہر شخص اپنے گھر والوں پر نگران ہے۔ اور عورت اپنے خاوند کے گھر اور اس کی اولاد پر نگران ہے۔ گویا تم میں سے ہر کوئی نگران ہے اور ہر کسی سے اس کی رعیت کے متعلق بازپرس ہوگی۔

---

[1] حدیث کا ٹکڑا جسے احمد، شیخین، ابو داؤد اور ترمذی نے ابن عمرؓ سے نکالا۔

ان دی ہوئی مثالوں[1] سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ حکم بغیر کسی اختصاص کے عام کلی ہے۔ ولایت کے افراد میں کوئی فرد اس سے بچتا نہیں خواہ وہ عام ہو یا خاص پھر جب یہ صورت ہو تو بندے سے یہی مطلوب ہے کہ جس نے اسے خلیفہ بنایا ہے اس کا قائم مقام ثابت ہوا اور اس کے احکام اور مقاصد کو ان کی گزر گاہوں پر چلائے اور یہ بات ظاہر ہے۔

فصل

جب ہم مکلّف کی طرف نسبت کرتے ہوئے شریعت کے مقاصد کی تفصیل کی تحقیق کر چکے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسی طرف لوٹتے ہیں جو کتاب الاحکام[2] میں اور اسباب[3] میں مکلّف کے داخل ہونے کے مسئلہ میں مذکور ہیں۔ جہاں پانچ ایسی وجوہ ہیں جن سے موافق یا مخالف قصداً اخذ کیا جا سکتا ہے۔ ناظر کو یہ مقام ملاحظہ کرنا چاہیئے تاکہ جو وہ ارادہ رکھتا ہے اس پر واضح ہو جائے انشاء اللہ!۔

تیسرا مسئلہ

جس کسی[4] نے شرعی تکالیف میں وہ کچھ ڈھونڈا جو مشروع نہیں، اس نے شریعت کی مخالفت

---

[1] یعنی جو کچھ مؤلف نے ذکر کیا ہے اس سے حصر غرض نہیں کیونکہ اس نے ولایات میں جو سب سے عام ہے اس کا ذکر ہی نہیں کیا اور وہ ہے ہر شخص کی اپنے نفس پر دلالت کی نسبت سے اس کی نگرانی۔ نیز اس روایت میں غلام کی اپنے آقا کے مال میں ولایت کا بھی ذکر نہیں جو دوسری سند میں مذکور ہے۔ اور یہ مؤلف کے قول پر دلالت کرتی ہیں اور وہ یہ ہے کہ اس نے صرف مثالیں ذکر کی ہیں۔

[2] چھٹے مسئلہ میں جہاں یہ ذکر ہے کہ احکام خمسہ صرف مقاصد کے ساتھ افعال و ترک سے متعلق ہوتے ہیں۔

[3] چوتھی نوع کے چھٹے مسئلہ میں۔ اور وہ شرعی احکام کے تحت مکلّف کا داخل ہونا ہے جہاں مؤلف نے اللہ تعالیٰ کے لئے بندوں کی عبادات ہی کی دو نوع بنا دی ہیں۔ دینی اور دنیوی۔ پھر مکلّف کے قصد کے لحاظ سے دینی کی دو قسمیں بنا دیں اور دنیوی کی تین۔

[4] مؤلف کی منطقی دلیل جو اس نے صغریٰ، کبریٰ کے مقدمات قائم کر کے پھر نتیجہ حاصل کیا۔ اور کہا کہ کبریٰ تو واضح ہے اور اس پر تنبیہ کو ترک نہ کرتے ہوئے کہا فان المشروعات انما وضعت الخ (مشروعات تو وضع ہی اس لئے کی گئی ہیں کہ.....) اور چھ دلائل سے صغریٰ پر دلیل قائم کی۔ الّا یہ کہ وہ غور کر کے دیکھتا کہ اس کی پہلی دلیل میں اس کے آخری قول فقد جعل ما قصد الشارع مهمل الاعتبار الخ (گویا شارع نے جو قصد کیا تھا اس نے اسے بے اعتبار بنا دیا الخ) کے سوا سب کچھ ہے

(بقیہ اگلے صفحہ)

کی۔ اور جس کسی نے شریعت کی مخالفت کی تو اس کی مخالفت کی وجہ سے اس کا عمل باطل ہوا۔ گویا جس نے تکالیف میں وہ کچھ ڈھونڈا جو اس کے لئے مشروع نہ تھا تو اس کا عمل باطل ہے۔

رہا مخالف عمل کا باطل ہونا تو وہ ظاہر ہے۔ کیونکہ مشروعات تو وضع ہی اس لئے کی گئی ہیں کہ مصالح حاصل کئے جائیں اور مفاسد کو دور کیا جائے۔ تو جب ان کی مخالفت کی جائے گی تو جن افعال سے مخالفت ہوگی ان سے جلبِ مصلحت یا مفسدہ کا دفعیہ نہ ہو سکے گا۔

رہی یہ بات کہ جو شخص شریعت میں ایسی بات ڈھونڈے جس کے لئے وہ وضع نہیں کی گئی تو وہ بھی شریعت کا مخالف ہے اور اس پر دلیل درج ذیل وجوہ ہیں۔

<u>پہلی وجہ</u>۔ افعال و تروک اس لحاظ سے کہ وہ افعال و تروک ہیں عقلی طور پر متماثل ہوتے ہیں کہ ان میں سے کس کا قصد کیا جائے۔ کیونکہ کسی کام کو اچھا یا برا قرار دینا عقل کا کام نہیں۔ پھر جب شارع نے مصلحت میں دو ملتی جلتی چیزوں میں سے ایک کو مصلحت والی قرار دیا اور مفسدہ والی چیزوں میں سے کسی ایک کو مفسدہ قرار دیا تو وہ وجہ واضح ہوگئی جس سے مصلحت حاصل ہو۔ لہٰذا اس کا حکم دیا یا اس میں اجازت دے دی۔ اور وہ وجہ بھی ظاہر ہوگئی۔ اور جس سے مفسدہ پیدا ہو تو بندوں پر رحم کھاتے ہوئے اس سے منع کر دیا۔ تو جب کوئی مکلف بعینہٖ وہی قصد کرے جو شارع نے اذن سے کیا تھا تو اس نے بتمام و کمال مصلحت کے پہلو کا قصد کیا۔ لہٰذا وہ اس لائق ہے کہ اسے وہ مصلحت حاصل ہو۔ اور اگر وہ شارع کے قصد کے علاوہ کوئی دوسرا قصد کرے گا۔ اور یہ صورت اکثر اس وقت پیش آتی ہے۔ جب اسے یہ وہم ہو کہ مصلحت اس میں ہے جو اس نے قصد کیا۔ کیونکہ کوئی عاقل مفسدہ پیدا کرنے والے پہلو کا قصد نہیں کرتا۔ تو اس نے شارع کے قصد کو بے اعتبار بنا دیا۔ اور جس چیز کو شارع نے مہمل بنایا تھا اسے

(بقیہ حاشیہ) یہ فی الواقع کبری کے مقدمہ پر تنبیہ کی شرح و وضاحت ہے۔ اور اس بحث کو لمبا کر دیا جس پر اس کا یہ قول مبنی ہے۔ فاذا خولفت لم یکن الخ گویا پہلی دلیل میں یہ بحث پورے ربط سے موجود ہے جو کبری کے مقدمہ کی وضاحت کرتی ہے اور مقدمہ صغری پر ہمیں یہاں دلیل لانے کی ضرورت نہیں۔ پہلی دلیل میں جو اس نے کہا ہے وہی کافی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ: لانہ اذا قصد المکلف غیر ما قصدہ الشارع فقد جعل ما قصدہ الشارع مہمل الاعتبار وما اہمل کیونکہ جب مکلف نے شارع کے قصد کے علاوہ کوئی دوسرا قصد کیا تو اس نے شارع کے قصد کو بے اعتبار بنا دیا۔ اور جسے شارع نے مہمل بنایا ۔۔۔) اور جو اس سے پہلے ہے اس کے لئے مقدمات کی ضرورت نہیں۔

مقصود اور قابلِ اعتبار بنا دیا۔ یہ شریعت کی ظاہراً مخالفت ہے۔

دوسری وجہ[لہ]۔ ایسے قصد کا ماحصل اس طرف لوٹتا ہے کہ جس چیز کو شارع اچھی دیکھتا ہے وہ ایسے قاصد کے نزدیک اچھی نہیں۔ اور جسے شارع اچھی نہیں دیکھتا وہ اس کے نزدیک اچھی ہے اور یہ بھی اسی طرح مخالفت ہے۔

تیسری وجہ۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى (۴/۱۱۵)

اور جو شخص ہدایت کی راہ واضح ہو جانے کے بعد رسول کی مخالفت کرے اور مسلمانوں سے الگ کسی راہ کے پیچھے لگ جائے تو ہم اسے اِدھر ہی پھیر دیں گے جدھر وہ پھر رہا ہے۔

اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے فرمایا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک راہ بنائی پھر ان کے بعد خلفاء نے کچھ طریقے رائج کئے جنہیں قبول کرنا کتاب اللہ کی تصدیق، اللہ تعالیٰ کی پوری اطاعت اور اللہ کے دین کے لئے قوت کا باعث ہے۔ جس نے ان پر عمل کیا۔ ہدایت پائے گا۔ اور جس نے ان کے ذریعہ مدد طلب کی وہ مدد کیا جائے گا۔ اور جس نے اس کی مخالفت کی اور مومنوں کے علاوہ کسی دوسری راہ چل کھڑا ہوا تو اللہ اسے ادھر ہی چلائے گا اور جہنم میں داخل کرے گا جو بُرا ٹھکانا ہے"۔ اور قصد کی حیثیت سے شارع کی قبول کردہ باتوں کے خلاف کوئی اور چیز قبول کرنا تاکہ اسے مصلحت حاصل ہو اور مفسدہ دور ہو، کھلی کھلی مخالفت ہے۔

چوتھی وجہ۔ کسی مشروع چیز کو اس طرح قبول کرنے والا جس کا شارع نے قصد نہ کیا ہو، درحقیقت وہ غیر مشروع چیز کو قبول کرنے کا قصد رکھتا ہے۔ کیونکہ شارع نے تو صرف ایک امر معلوم کے لئے اسے مشروع کیا ہے۔ تو جب اسے اس امر معلوم کے علاوہ کسی دوسرے قصد سے قبول کرے گا تو وہ اس مشروع اصل کو نہیں لایا۔ اور جب وہ لایا نہیں تو اس کے قبول کرنے میں شارع کی مخالفت کی۔ اس لحاظ سے وہ اس کام کا فاعل ہوا جس کا اسے حکم نہیں دیا گیا تھا اور اس کو چھوڑنے والا ہوا جس کا اسے حکم دیا گیا تھا۔

[لہ] یہ وجہ بھی پہلی کے قریب ہے کیونکہ اس چیز سے بے اعتنائی جس کا شارع نے قصد کیا ہے اور اس چیز کا قصد جس سے شارع نے بے اعتنائی کی ہے اکثر اسی صورت میں ہوتا ہے کہ وہ یہ وہم رکھتا ہو کہ جس بات کا اس نے قصد کیا ہے وہی مصلحت اور اچھی ہے۔

پانچویں وجہ ۔ مکلف کو صرف اسی پہلو سے اعمال کی تکلیف دی گئی ہے جس کا شارع نے امر ونہی میں قصد کیا ہے[1] تو جب وہ اس کے علاوہ کوئی قصد کرے گا تو قاصد کے مفروضہ کے مطابق وہ وسائل ہیں جن کا اس سے قصد کیا ہے نہ کہ مقاصد کیونکہ اس نے شارع کے قصد کو اپنا مقصود نہیں بنایا جنہیں بنانا مقصود تھا ۔ بلکہ اس نے شارع کے قصد کے علاوہ کوئی دوسرا قصد کیا جس نے اس فعل یا ترک کو اس کا وسیلہ بنا دیا ۔ اس طرح جو چیز شارع کے ہاں مقصود تھی اس کے نزدیک وسیلہ ہو گئی اور جس شخص کا یہ حال ہوا اس نے شارع کی پختگی کو توڑا اور جس چیز کو شارع نے بنایا تھا اس نے اسے گرا دیا۔

چھٹی وجہ ۔ ایسا شخص اللہ تعالیٰ کی آیات کا مذاق اُڑانے والا ہے ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی آیات میں اس کے وہ احکام بھی ہیں جنہیں اس نے مشروع کیا اور انہیں مشروع کرنے کے ذکر کے بعد فرمایا ۔

وَلَا تَتَّخِذُوْٓا اٰيٰتِ اللّٰهِ هُزُوًا (۲/۲۳۱) اللہ تعالیٰ کی آیات کو ہنسی مذاق نہ بناؤ ۔

اور اس سے مراد یہ ہے کہ جس بات کے لئے یہ مشروع ہیں اس کے علاوہ کوئی دوسرا قصد نہ کیا جائے ۔

---

[1] مثال کے طور پر نکاح سے شارع کی طلب نسل اور اس کے دوسرے لواحق کی ہے ۔ تو جب وہ نکاح سے بیوی کو کسی دوسرے کیلئے حلال کرنے کا قصد کرے گا تو یہ نکاح اس چیز کا وسیلہ ہوگا جسے اس نے حلال بنانے کا قصد کیا ۔ اور یہ شارع کے قصد کا مقصود نہ ہوا ۔ پس جو چیز شارع کے ہاں مقصود تھی وہ اس کے ہاں وسیلہ بن گئی ۔ اور یہ شریعت کی مخالفت ہے ۔

اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ ایسا نکاح شارع کے نزدیک بھی وسیلہ ہے ۔ الا یہ کہ اس کا مقصود دوسرا ہے جو نسل اور اس کے متعلقات ہیں ، تحلیل نہیں ۔ تو یہ دلیل پہلی دلیل کے انجام کو خارج نہیں کرتی جو یہ ہے کہ جس چیز کا شارع نے قصد کیا وہ اس کے ہاں با اعتبار ہے اور جو شارع کے ہاں بے اعتبار ہے وہ اس کے ہاں معتبر ہے ۔ اور محلولہ عورت کا معاملہ یہ ہے کہ مؤلف نے اسے ایک مستقل دلیل بنا دیا ہے اس لحاظ سے کہ شارع کی نظر میں یہی مقصود ہے لہٰذا اس نے اسے وسیلہ بنایا تو یہ غیر واضح بات ہے ۔ کیونکہ وسیلہ تو وہ بہر حال ہے ہی الا یہ کہ مقصد مختلف ہے ۔

اور اس کا جواب یہ ہے کہ یہ چیز بعض تکالیف میں جائز ہے ۔ جیسے اگر نماز ، روزہ ، حج ، اور ایسی ہی خالص عبادت کی مثال دی جائے کہ جب کوئی ان سے مثال کے طور پر ریاء کا قصد کرے تو ان باتوں کو اس نے دنیا یا جاہ حاصل کرنے کا وسیلہ بنایا یا اگر انہیں ترک کر دے تو اس نے دنیا میں سزاؤں کو ساقط کرنے کا وسیلہ بنایا ۔ جیسے نماز کے تارک سے قتل کا ساقط ہونا ۔ لہٰذا شارع نے ان عبادات کی لذاتہ طلب کے مقاصد کا اعتبار کیا ہے لیکن جو شخص انہیں اپنی کسی غرض کا وسیلہ بنا لے یہیں پر مؤلف کا کلام سامنے آتا اور اس دلیل کا استقلال واضح ہوتا ہے اور اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے جو مؤلف تیسری قسم کی ضرب ثانی کے چوتھے مسئلہ میں تمثیلاً ذکر کرے گا کہ جو شخص ریاء سے نماز ادا کرتا ہے کہ دنیا حاصل کرے ۔ ۔ ۔ ۔ الخ ۔

اسی لئے جب منافقوں نے اظہارِ اسلام سے وہ قصد کیا جو شارع کے قصد کے علاوہ کچھ اور تھا تو انہیں کہا گیا:۔

اَبِاللّٰهِ وَاٰيٰتِهٖ وَرَسُوْلِهٖ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِءُوْنَ (۹:۶۵) کیا تم اللہ، اس کی آیتوں اور اس کے رسول کا مذاق اڑاتے ہو۔

اور استہزاء وہ ہے جو اس حد پر واقع ہو جو اس کی ظاہری حکمت کے مقابلہ میں ہو۔ اور اس مفہوم کے دلائل بہت ہیں۔

نیز اس مسئلہ کی بھی بہت سی مثالیں ہیں۔ جیسے کلمۂ توحید کے اظہار سے قصد یہ ہو کہ جان و مال محفوظ رہے۔ خدائے واحد کی وحدانیت کے اقرار کا قصد نہ ہو۔ اور نماز تاکہ اس کی طرف اس کے صالح ہونے کی نظر سے دیکھا جائے۔ اور غیر اللہ کیلئے ذبح کرنا، دنیا کمانے یا کسی عورت سے نکاح کے قصد سے ہجرت۔ یا عصبیت کیلئے جہاد کرنا یا اس لئے کہ دنیا میں شرف حاصل ہو۔ یا قرض اسلئے دینا کہ اس سے مفاد حاصل کرے۔ اور وصیت اس قصد سے کرنا کہ ورثاء کیلئے نقصان دہ ہو۔ اور عورت سے نکاح اس لئے کرے کہ وہ اس کو طلاق دینے والے کے لئے حلال ہو جائے۔ اور اسی طرح کے دوسرے امور ہیں۔

اس اطلاق[1] پر بعض چیزوں سے اعتراض بھی کیا جاتا ہے۔ جن میں سے ایک پہلے مسئلہ میں گزر چکی ہے جیسے ہازل (ہنسی مذاق کرنے والا) کا نکاح، طلاق اور جو کچھ ان کے ساتھ ذکر ہوا، کیونکہ وہ نکاح اور طلاق وغیرہ کے لفظ سے ایسا قصد کر رہا ہے جو شارع کے قصد کے علاوہ کوئی ہے۔ اور اسکا جواب بھی گزر چکا۔

اور ان میں سے ایک کسی باطل کام پر مجبور کئے ہوئے شخص کی مثال ہے حنفیوں کے ہاں ایسے شخص کے تصرفات شرعاً منعقد ہو جاتے ہیں جن میں واپسی سے فسخ کا احتمال نہیں جیسا کہ اختیاری حالت کے تصرفات منعقد ہو جاتے ہیں، جیسے نکاح، طلاق، آزادی، قسم اور نذریں[2]۔ اور جن کاموں میں واپسی کا احتمال ہے وہ بھی منعقد ہو جاتے ہیں۔ لیکن یہ مجبور کردہ شخص کی مرضی اور اختیار پر منحصر ہے۔ اسی طرح کے اور بھی مسائل ہیں۔

اور ان میں ایک زکوٰۃ کے وجوب کو ختم کرنے کے حیلے ہیں۔ نیز تین دفعہ طلاق دینے والے کے لئے اس کی مطلقہ بیوی کو حلال بنانے کا مسئلہ ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ ان کاموں کا مقصود اس قصد کے خلاف ہے جو شارع نے کیا تھا۔ یا بہرا اس کے قائل کے نزدیک یہ صحیح ہیں۔ اور جو شخص شرعی احکام کا تتبع کرے گا اسے

---

[1] اور یہ کلیہ مسئلہ کی ابتداء میں ہے۔ بالفاظ دیگر اس قیاس کا نتیجہ ہے جس کی طرف سابقہ بیان میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔

[2] ان عقود سے شارع کا قصد یہ ہے کہ عاقد کے اختیار سے حاصل ہوں۔ اس کے باوجود وہ اس طور پر واقع ہوتی ہیں جو مشروع نہیں، شریعت کی مخالفت پر واقع ہونے کے باوجود وہ باطل نہیں ہوتیں بلکہ درست طور پر واقع ہو جاتی ہیں۔

ایسے بے شمار مسائل مِل جائیں گے۔ اور یہ سب اس چیز پر دلالت کرتے ہیں کہ جب کسی مشروع عمل میں شارع کے قصد کے علاوہ کوئی اور قصد کیا جائے تو ضروری نہیں کہ وہ باطل ہی ہو۔

ان کا جواب یہ ہے۔ اکراہ کے مسائل کے شرعًا انعقاد کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ اس بنا پر ہے کہ حنفیہ کے مقرر کردہ دلائل کی رو سے شارع کا یہی مقصود ہے۔ اور یہ بات درست نہیں کہ کوئی شخص شارع کے غیر مقصود عمل کو اس انداز سے ثابت کرے۔ پھر اسے درست قرار دے۔ کیونکہ اس کام کی تصحیح تو صرف شرعی دلیل سے ہی ہو سکتی ہے۔ اور ہر چیز سے شارع کا مقصود سمجھانے کے لئے شرعی دلائل ہی اقرب ہیں۔ تو پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ یہ عمل صحیح بھی ہے اور ساتھ ہی ساتھ غیر مشروع بھی کیا یہ عین محال نہیں؟ اسی طرح کے حیلوں میں وہ قائل کا قول ہے جو طلاق دینے والے کے متعلق ہے وہ محض اس بنا پر اس کا قائل ہے کہ شارع نے نکاح سے جلب مصلحت اور مفاسد کے دفعیہ کا قصد کیا ہے، بلکہ شریعت وضع ہی اس لئے ہوئی ہے۔ تو جب وہ مثال کے طور پر محلل کے نکاح کو درست قرار دیتا ہے تو محض اس مفروضہ پر صحیح کہتا ہے کہ شارع کے قصد سے اس کے ظن پر یہ بات غالب آگئی ہے کہ ایسے نکاح میں سابقہ زوجین کی مصلحت کا اذن ہے۔ باقی مسائل کا بھی یہی حال ہے۔ اور ایسے م۔ائل کی صحت پر دلیل قتل یا سزا کے خوف سے کلمہ کفر کہہ لینے کی اجازت ہے۔ اور باقی تمام مصالح عام وخاص میں یہی صورت ہے۔ جبکہ ہر حیلے کے ابطال پر شریعت سے دلیل قائم کرنا ممکن نہیں۔ جیسا کہ ہر حیلے کی صحت پر دلائل قائم کرنا ممکن نہیں۔ ان میں سے باطل صرف وہ ہوگا جو ظاہرًا شارع کے قصد سے ٹکراتا ہو۔ اور اس بات پر تمام اہل اسلام کا اتفاق ہے۔ اختلاف ایسے مسائل میں ہوتا ہے۔ جن میں دلائل معارض ہوں۔ اور اسی قسم میں انشاء اللہ مناسب موقع پر اس کا ذکر ہوگا۔

چوتھا مسئلہ

کسی فعل کے فاعل یا تارک کا یہ فعل یا ترک یا تو موافق یا مخالف ہوگا۔ اور ان دونوں صورتوں میں اسکا قصد یا شارع کے موافق ہوگا یا اس کی مخالفت ہوگا۔ تو یہ کل چار اقسام ہوئیں۔

پہلی قسم۔ یہ کہ فعل بھی موافق ہو اور قصد بھی موافق ہو۔ جیسے نماز، روزے، صدقہ، حج وغیرہ جن سے اللہ تعالیٰ کے حکم کی بجا آوری کا قصد کیا جائے۔ اور جو کچھ اس پر واجب یا اس کے لئے مستحب ہے اسے ادا کیا جائے۔ اور یہی صورت آپ تمام منکرات جیسے زنا، شراب وغیرہ میں دیکھتے ہیں جن میں اسی امتثال کا قصد ہوتا ہے۔ ایسے عمل کی صحت میں کوئی شبہ نہیں۔

دوسری قسم - جبکہ عمل بھی مخالف ہو اور قصد بھی مخالف ہو جیسے واجبات کو چھوڑنا - اور محرمات کا ارتکاب جو ایسے قصد سے کئے جائیں - اس قسم کا حکم بھی واضح ہے -

تیسری قسم - جبکہ فعل یا ترک تو موافق ہو مگر اس کا قصد مخالفت ہو - اس کی پھر دو قسمیں ہیں :
ایک یہ کہ وہ فعل یا ترک کے موافق ہونے کو نہ جانتا ہو اور دوسری یہ کہ وہ اسے جانتا ہو -

پہلی قسم کی مثال جیسے کوئی اپنی بیوی سے صحبت کرنے والا یہ گمان کر رہا ہو کہ وہ کسی اجنبی عورت سے صحبت کر رہا ہے یا کوئی جلاب پینے والا یہ گمان کرے کہ وہ شراب پی رہا ہے - اور نماز کا تارک جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ وہ اس کے ذمہ باقی ہے اور فی نفسہ حکم سے وہ اس وقت بری ہو گا جب اسے واقع کرے گا اس قسم میں مخالفت کی بنا پر نافرمانی کا قصد پایا جاتا ہے اور اصولیین اسی طرح کے ایک مسئلہ اَخَّرَ الصَّلٰوۃَ مَعَ ظن الموت قبل الفعل "جس نے موت کے گمان سے فعل سے پیشتر نماز کو مؤخر کر دیا - میں عصیان پر متفق ہیں - اور اس کا بھی ماحصل یہی ہے کہ نہی کا مفسدہ رونما ہوا کیونکہ نہی تو اس فعل سے اٹھنے والے مفاسد کی وجہ سے ہے تو جب یہ بات نہ پائی جائے تو اسکی مثال اس شخص کی نہ ہو گی جس نے فعل سرانجام دیا تو مفسدہ رونما ہو گیا ہو - گویا جلاب پینے والے کی عقل بحال رہی - اور اپنی بیوی سے صحبت کرنے سے اس کے نطفہ سے جو بچہ پیدا ہوا اس سے نسب میں گڑبڑ نہ ہوئی، نہ ہی اس صحبت کی وجہ سے عورت کے حق کو کوئی گزند پہنچا - اور نماز کے تارک سے نماز کی مصلحت فوت نہیں ہوئی - اور اس اصل کے تحت داخل تمام مسائل کی یہی صورت ہے ماحصل یہ ہے کہ اس فعل یا ترک میں موافقت بھی ہے اور مخالفت بھی -

ایک شبہ | اگر یہ کہا جائے : کیا عمل موافقت یا مخالفت پر واقع ہو سکتا ہے ؟ اگر وہ موافقت پر واقع ہو تو ماذون فیہ ہو گا - اور جب ماذون فیہ ہے تو اس کے حق میں عصیان نہ ہو گا لیکن وہ بالاتفاق نافرمان ہے تو یہ خلف ہوا - اور اگر وہ عمل مخالف واقع ہوا تو ماذون فیہ نہ ہو گا - اور فی نفس الامر اس کے موافق ہونے کا اعتبار نہ ہو گا - تو جب وہ غیر ماذون فیہ ہے تو ضروری ہے کہ اس سے متعلق وہی احکام ہوں - جو فی نفس الامر مخالف کام کے لئے ہوتے ہیں - لہٰذا صحبت کرنے والے پر حد واجب ہو گی اور پینے والے پر سزا یہی صورت اس سے ملتے جلتے امور کی ہے لیکن یہ عقوبات بھی بالاتفاق غیر واجب ہیں تو یہ بھی خلف ہوا -

جواب شبہ | اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عمل پہلی دونوں قسموں میں سے ایک ایک طرف لئے ہوئے ہے وہ اگرچہ قصد میں مخالف ہے لیکن نفسِ عمل میں موافق ہے - پھر جب ہم اس کے فعل یا ترک کی طرف دیکھتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ نہ کوئی مفسدہ واقع ہوا، نہ ہی کوئی مصلحت فوت ہوئی - اور جب ہم اسکے قصد کی طرف دیکھتے ہیں کہ وہ امر و نہی کی حرمت کی بے آبروئی کر رہا ہے - گویا وہ محض قصد کا نافرمان تو ہے عمل میں نافرمان نہیں -

اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ وہ اللہ کے حق کی جہت سے تو گنہگار ہے۔ آدمی[1] کے حق کی جہت سے نافرمان نہیں۔ جیسے وہ غاصب جو یہ گمان رکھتا ہو کہ وہ سامان اسی سے چھینا گیا تھا۔ اس صورت میں کہ وہ غاصب کا اپنا ہی سامان ہے لہٰذا اس کا اس غاصب سے کچھ مطالبہ نہ ہوگا جس کے غصب کا قصد کیا تھا۔ البتہ امر و نہی کی حرمت کے پہلو سے اس سے مطالبہ ہوگا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ ہر تکلیف اللہ کے حق اور بندے کے حق پر مشتمل ہوتی ہے۔

دوسرا شبہ یہ نہ کہا جائے کہ جب کوئی مفسدہ پیدا نہ ہو یا مصلحت ضائع نہ ہو تو یہ چیزیں طلب کے معنی کو ساقط کر دینے والی ہیں۔ تو پھر ان معاملات میں یوں ہونا چاہیے کہ جب کوئی شخص شراب پیئے اور اس کی عقل زائل نہ ہو یا اگر زنا کرے تو عزل وغیرہ کی بنا پر اس کے پانی سے کچھ پیدا نہ ہو، کیونکہ یہ واقع ہونے والی چیزیں تو غیر موجود ہیں، لہٰذا زانی پر حد مرتب نہ ہونا چاہیئے وہ گنہگار ہے تو خالصۃً اپنے قصد کے پہلو سے ہے۔

جواب شبہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ: یہ بات درست نہیں۔ کیونکہ عامل ایسے سبب کے پیچھے[2] پڑا جو مفسدہ کو پیدا کرتا یا مصلحت کو ضائع کرتا ہے اور وہ سبب فی نفس الامر دو حرام چیزیں شراب نوشی اور زنا ہیں اور یہ دونوں اختلاط نسب اور زوال عقل کے مظنہ ہیں اور شارع نے حد زوال عقل یا اختلاط نسب کی بنا پر نہیں رکھی بلکہ خاص اسباب کے پیچھے پڑنے کی بنا پر رکھی ہے ورنہ مسببات سبب اختیار کرنے والے کا فعل ہی نہ رہیں گے۔ اور مسبب تو صرف اللہ تعالیٰ کا فعل ہے جو نطفہ سے بچہ اور شراب سے نشہ پیدا کرنے والا ہے جیسے کہ وہ کھانے سے سیر ہونا، پانی سے سیرابی اور آگ سے جلنا پیدا کرتا ہے جیسا کہ اسے اپنے مقام پر واضح کیا جا چکا ہے۔ جب یہ صورت ہو تو زانی اور شرابی اپنے کمال کی حد تک سبب کے پیچھے پڑے۔ لہٰذا ان

---

[1] یعنی اس کا اپنا حق۔ کیونکہ وہ اپنی بیوی سے تمتع اور حلاب پینے میں ماذون ہے۔ اور اگر وہ نماز ادا کرے تو اس کے بعد کوئی اس سے نماز کا مطالبہ کرنے والا نہیں۔ الا یہ کہ اس نے امر و نہی کی حرمت کی بے آبروئی کی لیکن ایسا کام کیا نہیں۔ تو اس لحاظ سے کہ وہ اپنے حق میں ماذون تھا۔ حد اور نہ کوئی دوسری چیز اس کی طرف متوجہ ہوگی جیسے کہ مؤلف کی مثال میں غاصب جو یہ نہیں سمجھتا کہ جس شخص کے سامان کا ہم اس سے مطالبہ کر رہے ہیں اس نے گمان کیا تھا کہ اس نے اس کا سامان غصب کیا تھا جب کہ واقع یہ ہے کہ وہ مال اسی کا تھا۔ اسی طرح اس پر بھی حد یا کوئی دوسری چیز متوجہ نہ ہوگی۔ رہا امر و نہی میں اللہ کا حق تو اس کی نے مذکور توہین کی ہے۔

[2] یعنی بخلاف فعل موافق کے جو مخالفت کے قصد سے ہو جو اس قسم میں مذکور رہے۔ کیونکہ وہ فی الواقعہ سبب کے پیچھے نہیں پڑا اگرچہ سبب کا قصد مخالف تھا لیکن اس نے اسے خطا کر دیا۔

سے وہی معاملہ ہونا ضروری ہے جو اس مسبب کو واقع کرنے سے ہوتا ہے اور وہ حد ہے۔ یہی صورت ان تمام معاملات کی ہے جو اس طریق پر چلتے ہیں۔ جن میں سبب کے ساتھ عمل کیا جائے لیکن کچھ نتیجہ نہ نکلے اور اس کا آثم ہونا بھی اسی موافقت پر ہے اور یہ بات کہ کیا وہ شخص جس کے سبب کا نتیجہ نکل آئے وہ اس کے برابر ہے یا نہیں؟ یہ الگ مسئلہ ہے جس کے ذکر کرنے کی یہاں ضرورت نہیں۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس کا فعل یا ترک موافق ہو اور وہ اس موافقت کو جاننے والا بھی ہو، اس کے باوجود اس کا قصد مخالفت کا ہو۔ اس کی مثال جیسے کوئی شخص ریا کے لئے نماز پڑھے تاکہ دنیا حاصل کرے اور لوگوں میں اس کی عزت ہو یا اپنے آپ سے قتل کو ہٹانا چاہتا ہو اور اس سے ملتی جلتی باتیں۔ یہ قسم پہلی سے شدید تر ہے۔ جس کا ماحصل یہ ہے کہ اس عامل نے ان شرعی موضوعات کو جنہیں مقاصد بنایا گیا تھا دوسرے ایسے کاموں کا وسیلہ بنایا ہے جن کا شارع نے انہیں ایسا بنانے کا قصد نہ کیا گیا تھا۔ ایسا شخص اللہ تعالیٰ کے احکام پر نفاق، ریاء اور حیلوں سے داخل ہوتا ہے اور یہ سب کچھ باطل ہے کیونکہ ایسا قصد شارع کے قصد کے عین مخالف ہے جو کسی صورت درست نہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں

اِنَّ الْمُنٰفِقِیْنَ فِی الدَّرْكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ (۴/۱۴۵) — منافقین جہنم کے سب سے نچلے درجہ میں ہوں گے۔

اور اس معنی کی وضاحت پہلے گزر چکی ہے[۲]

چوتھی قسم۔

جب کہ فعل یا ترک مخالف اور قصد موافق ہو۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔

پہلی یہ کہ اس مخالفت کا اسے علم ہو اور دوسرے یہ کہ وہ اسے نہ جانتا ہو۔

اگر یہ مخالفت اسے علم کے باوجود ہو تو یہ بدعت نکالنا ہے۔ جیسے نئی نئی عباداتیں پیدا کرنا جو شرع پر زیادتی ہو لیکن اکثر تاویل کی قسم سے ہی کوئی شخص ایسی جرأت نہیں کرتا۔ بایں ہمہ یہ مذموم ہے جیسا کہ کتاب و سنت میں مذکور ہے۔ یہاں اسے بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ بعدازاں انشاء اللہ اس کا بیان آئے گا۔ اور جو یہاں درکار ہے وہ یہ ہے۔

اس مسئلہ میں دلائل کے عموم کی بنا پر تمام بدعات مذموم ہیں۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے ا۔

---

[۲] پہلے مسئلہ میں۔

اِنَّ الَّذِیْنَ فَرَّقُوْا دِیْنَهُمْ وَکَانُوْا شِیَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِیْ شَیْءٍ (۶/۱۵۹)

جن لوگوں نے دین میں تفرقہ ڈالا اور فرقے ہو گئے۔ ان سے تم کو کچھ کام نہیں۔

نیز ارشاد باری ہے۔

وَاَنَّ هٰذَا صِرَاطِیْ مُسْتَقِیْمًا فَاتَّبِعُوْهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِکُمْ عَنْ سَبِیْلِهٖ (۶/۱۵۳)۔

یہ میری سیدھی راہ ہے اسی کی اتباع کرو اور دوسری راہوں کے پیچھے نہ لگو۔ کہ ان پر چل کر تم خدا سے راستے سے الگ ہو جاؤ گے۔

اور حدیث میں ہے کُلُّ بِدْعَۃٍ ضَلَالَۃٌ (ہر بدعت گمراہی ہے) اور اس معنی میں اتنی احادیث ہیں جو حد تواتر کو پہنچتی ہیں۔

بدعات کی اقسام اگر یہ کہا جائے کہ علماء نے شریعت کی اقسام کے مطابق بدعت کی بھی قسمیں بنائی ہیں جن میں سے کچھ بالطلاق مذموم ہیں اور وہ حرام ہیں۔ رہیں مکروہ تو ان میں بالطلاق ذم[1] ہے اور جن میں ذم نہ ہو وہ شرعاً بری نہیں۔ ان میں واجب اور مندوب بھی ہیں جو بالطلاق اچھی ہیں۔ اور اس کا فاعل اور استنباط کرنے دونوں ممدوح ہیں۔ اور مباح میں اچھا ہونے کا اعتبار ہے۔ مختصراً جس نے اس بدعت کو اچھا سمجھا جسے پہلے لوگوں نے اچھا سمجھا وہ یہ نہیں کہتا کہ وہ مذموم ہیں نہ ہی ان میں شارع کے قصد کی مخالفت ہے۔ بلکہ وہ موافق ہیں خواہ یہ موافقت کیسی ہو۔ جیسے لوگوں کا مصحف عثمانی پر متفق ہو جانا، اور قیام رمضان کے سلسلہ میں مسجد میں جمع ہونا وغیرہ وہ اچھے محدثات ہیں جن کے اچھا ہونے پر سب لوگوں کا اتفاق ہے۔ لوگوں سے میری مراد سلف صالح اور امت کے مجتہدین ہیں اور جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہوتی ہے۔ گویا ایسی سب چیزیں اس مسئلہ کے عنوان کے تحت داخل ہیں حالانکہ یہ افعال شارع کی مخالفت ہے کیونکہ آپؐ نے انہیں سرانجام نہیں دیا، یہ موافق قصد سے بالکل قریب ہے کیونکہ ان لوگوں کا صلاح کے علاوہ کوئی قصد نہ تھا۔ اور جب یہ صورت ہو تو واجب ہے کہ دعوے کے برعکس ہر بدعت مذموم نہ ہو۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ کا عنوان ان سب پر مشتمل نہیں۔ اگر فرض کر لیا جائے

---

[1] غالباً اصل میں الذم کے بجائے فلیس الذم ہے۔

کہ وہ فعل اس فعل کے مخالف ہے جسے شارع نے وضع کیا ہے اور جسے اسلاف نے نکالا اور اس پر علماء متفق ہو گئے اس میں اس بات کی کسی صورت مخالفت نہیں ہو سکتی جسے شارع نے وضع کیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مثال کے طور پر قرآن کو جمع کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہ ہوا کیونکہ قرآن ان کے سینوں میں محفوظ ہونے کی وجہ سے اس کی ضرورت ہی نہ سمجھی گئی[1]۔ اور اس لیے بھی کہ قرآن میں کوئی ایسا اختلاف واقع نہ ہوا جس کی وجہ سے دین میں اختلاف کا خدشہ ہو۔ آپ کے زمانہ میں صرف دو تین واقعات پیش آئے جیسے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا ہشام بن حکیم رضی اللہ عنہما سے مکالمہ ہوا۔ اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کا حضرت عبد اللہ بن مسعود کے ساتھ۔ جس کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا تَمَارُوْا فِي الْقُرْاٰنِ فَاِنَّ الْمِرَاءَ فِيْهِ كُفْرٌ[2] — قرآن کے بارے میں جھگڑا مت کرو کیونکہ اس میں جھگڑا کرنا کفر ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں قرآن کو جمع کرنے کا مسئلہ مسکوت عنہ تھا پھر جب قرآن میں اختلاف واقع ہوا اور زیادہ ہو گیا حتی کہ ایک دوسرے سے کہنے لگا کہ جیسے تم پڑھتے ہو میں اس کا انکار کرتا ہوں۔ تو قرآن کو جمع کرنا واجب ہو گیا۔ اور ایک ہدایت والی رائے پیدا ہو گئی جو اس سے پیشتر معروف نہ تھی۔ گویا اس میں مخالفت نہ ہوئی۔ ورنہ یہ لازم آئے گا کہ ہر اس واقعہ کے بدعت ہونے کے متعلق غور کیا جائے جو پہلے زمانے میں ظہور پذیر نہ ہوا۔ اور یہ بات بالاتفاق باطل ہے لیکن ایسا انداز فکر جہاد کے باب سے ہے جو شریعت کے قواعد کے موافق ہو۔ خواہ اس کی کوئی معین اصل موجود نہ ہو۔ اور وہ وہی ہے جسے مصالح مرسلہ کا نام دیا جاتا ہے۔ اور جو کچھ سلف صالح نے نئی چیزیں بنائیں سب اسی

---

[1] یعنی اس لیے نہیں کہ اس سے منع کیا گیا تھا۔ حتی کہ اس میں شارع کی مخصوص وضع نہیں تھی کہ اسے آپ کے اس فعل کے مخالف شمار کیا جائے جو نہی کے سلسلہ میں شارع نے وضع کی ہو۔ بلکہ یہ ترک اس لیے تھا کہ اس کی ضرورت ہی تھی

[2] اسے کنوز الحقائق میں بخاری سے روایت کیا۔ اسی طرح طبری نے اپنی تفسیر میں اسے ذکر کیا۔ اور ترغیب و ترہیب میں ابوداؤد سے ان الفاظ سے روایت کیا اَلْمِرَاءُ فِي الْقُرْاٰنِ كُفْرٌ۔ اور ابن ماجہ نے اپنی صحیح میں ابو ہریرہ نے ذکر کیا۔ اور طبرانی وغیرہ نے زید بن ثابت کی حدیث سے۔

قبیل سے ہیں۔ اور کسی وجہ سے اس سے پیچھے نہیں رہتیں۔ اور یہ اصل کے لحاظ سے شارع کے قصد کے مخالف نہیں۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے جب کہ وہ خود فرما رہے ہیں کہ:

مَارَاٰہُ الْمُسْلِمُوْنَ حَسَنًا فَھُوَ عِنْدَ اللّٰہِ حَسَنٌ [1] — جسے مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے ہاں بھی اچھا ہے۔

اور فرمایا:

وَلَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِیْ عَلٰی ضَلَالَۃٍ — میری امت گمراہی پر متفق نہ ہوگی۔

گویا ثابت ہو گیا کہ یہ مجمع علیہ مسائل شارع کے قصد کے موافق ہیں۔ گویا یہ قسم اس بات سے خارج ہو گئی کہ فعل یا ترک شارع کے مخالف ہو۔ رہی بدعت مذمومہ تو وہ ہے جو افعال و تروک میں شارع کی وضع کے مخالف ہو۔ اور اس معنی کی وضاحت ان شاء اللہ بعد میں آرہی ہے۔

اور اگر عمل مخالف ہو اور اس مخالفت کی وجہ جہل ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں [2]۔ ایک یہ کہ قصد موافق ہو اس وجہ سے مخالف نہ ہو اور عمل اگرچہ مخالف ہے مگر اعمال کا مدار تو نیتوں پر ہے اور اس عامل کی نیت موافقت پر تھی لیکن جہل نے اسے مخالفت میں ڈال دیا اور جو بظاہر شارع کی مخالفت کا قصد نہیں رکھتا وہ اس مخالف جیسا نہیں سمجھا جائے گا جس کا عمل اور قصد دونوں ہی مخالف ہوں۔ اس لحاظ سے اس کا عمل مجموعی طور پر محل نظر ہے اور اسے علی الاطلاق پس انداز نہ کیا جائے گا۔ اور دوسرے یہ کہ عمل مخالف ہے اگرچہ امر و نہی کی بجا آوری موافق نہ ہوئی تو اس کے قصد کی مخالفت ہو گئی۔ اور مخالفت کو، قصد کی موافقت [3]

---

[1] احمد اور بزار نے اسے موقوفاً روایت کیا اور جو مرفوعاً روایت ہے اس کی اسناد ساقط ہیں۔

[2] یعنی غور کرنے سے۔ ایک رائے اس کی صحت اور اعتبار کا فائدہ دیتی ہے اور ایک اسکے باطل ہونے اور چھوڑ دینے کا۔

[3] یعنی مکلف کا وہ قصد جس نے اسے کام پر لگایا اور وہ امتثال (بجا آوری) ہے۔ اور مؤلف کا قول (ولا طابق القصد العمل (قصد نے عمل کی مطابقت نہ کی، یعنی مکلف کے امتثال کا قصد اس کے عمل کے مطابق نہ ہوا۔ کیونکہ عمل میں امتثال نہیں اور امتثال تو مشروع سے ہی ہو سکتا ہے اور مفروضہ یہ ہے کہ وہ مشروع نہیں گویا حاصل شدہ مخالفت اس کے امتثال کے قصد کو معارض نہیں جو اس مقام پر موافق بیٹھتا اور مؤلف کا قول فتصاد المجموع مخالفاً (تو سب کچھ مخالف ہو جائے گا، یعنی عمل۔ اور وہ تو ظاہر ہے۔ اور قصد بھی۔ کیونکہ وہ اس مقام پر فٹ نہیں بیٹھتا۔ اور ایسے ہو گیا جیسے مخالف قصد ہو۔

جو اس عمل پر ابھارنے والی تھی معارض نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس عمل میں شارع کا قصد کسی پہلو سے حاصل نہ ہوا، نہ ہی بے قصد نے عمل کی مطابقت کی تو یہ سب کچھ ایسا ہی مخالف بن گیا جیسا کہ اس عمل میں دونوں کی ایک ساتھ مخالفت ہو جاتی اور بجا آوری حاصل نہ ہوتی۔

اور یہ دونوں وجوہ فی نفسہ[1] دوسری سے معارض ہیں اور ترجیح میں معارضہ کرتی ہیں۔ کیونکہ اگر آپ ان میں کسی ایک کو ترجیح دیں گے تو دوسری میں ترجیح دینے والی وجہ آپ کے سامنے آجائے گی۔ اس طرح وہ پھر دونوں معارض ہو جائیں گی۔ اسی لیے شریعت میں یہ مقام پیچیدہ ہو گیا ہے۔

یہ اس لیے کہ جب آپ قصد موافق کی جہت سے ترجیح دیں کہ عامل نے تو فقط امتثال اور موافقت ہی کا قصد کیا تھا اور اس قصد سے شارع کی حرمت کی بے آبروئی نہیں کی۔ تو آپ کو یہ بات پیش آئے گی کہ موافقت کا قصد تو مشروع امتثال سے مقید ہوتا ہے نہ کہ اس کی مخالفت سے، اگر یہ مقید ہو تو مکلف کا قصد یہاں فٹ نہیں بیٹھتا اور وہ عبث کی طرح ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں جب یہاں فٹ نہیں بیٹھتا تو غیر موافق ہوا۔ کیونکہ اعمال میں انفراد[2] کا قصد مشروع نہیں۔

ایک شبہ: اور اگر آپ یہ کہیں کہ: قصد کا اعتبار تو شریعتیں آنے سے پہلے کا ثابت ہے، جیسے اس شخص[3] کے متعلق ذکر ہوا ہے جو فترات (ایک نبی کی وفات سے لے کر آنے والے نبی کی بعثت تک کے وقفے) میں ایمان لایا اور توحید کو پالیا اور اسی کے مطابق اللہ کی عبادت کرتے ہوئے

---

[1] یعنی جو کچھ ہر دو وجوہ کی وضاحت میں مؤلف نے بیان کیا ہے اور اس کا قول فی الترجیح یعنی جیسے وہ اپنے اس قول ویتبین ذلک الخ میں عنقریب بیان کرے گا جس میں اس نے قصد کے اعتبار کی ترجیح میں تین مباحث کا ذکر کیا ہے اور اس عمل قصد کی جانب سے، جو عمل کے موافق نہ ہو۔ یہی اس کے معارضہ کا ذکر کیا ہے۔

[2] یعنی اس کا مشروع عمل کے مطابق واقع ہونا ضروری ہے۔ اور مشروع وہ ہے جو دونوں کا مجموعہ ہو۔ (یعنی قصد و عمل دونوں شریعت کے موافق ہوں۔

[3] جیسے زید بن عمرو بن نفیل اپنی عقل سے اللہ کی توحید تک پہنچ گیا۔ مشرکین کے ذبیحوں اور ان کے اکثر اعمال میں ان کی مخالفت کی۔ وہ زندہ درگور لڑکی کی جان بچاتا تھا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ بکری کو پیدا تو اللہ تعالیٰ نے کیا اسی نے اس کے لیے آسمان سے پانی اتارا اور زمین سے سبزہ اگایا۔ پھر تم اسے غیر اللہ کے لیے ذبح کرتے ہو۔

اعمال بجا لاتا رہا اور وہ غیر معتبر ہی تھے، کیونکہ بعد میں شریعت میں ان کی تائید نہیں ہوئی۔[1]

جواب | تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ فترت کے زمانہ میں ان لوگوں نے پہلی شریعت کی پابندی نہیں کی تو موجودہ مقاصد ان کے لیے اپنے اعتبار میں باطلاق متنازعہ[2] فیہ ہوں گے۔ کیونکہ ان کے اعمال ایسے ہیں جن سے تعبد مقصود ہے۔ پھر اگر آپ قصد کے اعتبار کے متعلق کہیں کہ کیسا تھا تو اعمال میں بھی یہ بات لازم آتی ہے اور اگر آپ ان کے اعمال کے عدم اعتبار کی بات کریں تو یہ بات قصد میں بھی لازم ہے۔ علاوہ ازیں ہماری بحث تو شرائع کے بعد سے متعلق ہے نہ کہ ان سے پہلے کے زمانہ سے۔ اور اگر یہ فرض کریں کہ اہل فترات میں سے جن کے متعلق یہ منقول ہے کہ وہ پہلی کسی شریعت کی پابندی[3] بھی کرتے تھے تو بات واضح ہو جاتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ کا ارشاد ہے کہ " اعمال کا مدار نیتوں پر ہے" تو اس سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اعمال اگرچہ مخالف ہیں تو بھی ان کا اعتبار ہو گا۔ کیونکہ مقاصد تو اعمال کی ارواح ہیں۔ گویا پورا عمل ہی روح والا بن گیا۔ اور جب یہ صورت ہو تو اس کا اعتبار ہو گیا۔ بخلاف اس صورت کے کہ قصد تو مخالف ہو اور عمل موافق ہو جائے۔ کیونکہ وہ تو ایسا جسم ہے جس میں روح نہیں[4]۔ لہٰذا اس پر آپ کا ارشاد کہ " اعمال کا مدار نیتوں پر ہے" کا مقتضی

---

[1] یعنی اس کے ایسے کام کرنے کے وقت شریعت میں اسکی تائید نہ ہوئی تھی گویا جو اس نے عمل کیا اس کا اعتبار یا عدم اعتبار شریعت وارد ہونے سے پہلے کی بات ہے۔ اور معارضہ میں یہ ضروری نہیں کہ شریعت وارد ہونے کے بعد اس کا کچھ اعتبار نہ ہو۔ بلکہ ورود شریعت کے بعد بھی اس کا اعتبار ہو تو بحث کا بیان درست ہو گا۔

[2] یعنی مجتہدین کے مختلف نظریے ہیں۔ کوئی اسے صحیح قرار دیتا ہے اور کوئی صحیح نہیں سمجھتا۔ اور یہ ایسے ہی ہے جیسے ان کے وہ اعمال جن سے مقصود تعبد ہو۔ اس سلسلے میں ان کے اعمال اور ان کے مقاصد میں کوئی فرق نہیں۔ تو جو چیز ان کے مقاصد کو درست قرار دیتی ہے انکے اعمال کو بھی درست قرار دیتی ہے۔ اور اسکے برعکس بھی یہی بات ہے۔

[3] یعنی جیسا کہ زید بن عمرو کے متعلق آیا ہے کہ انہوں نے کہا " اے اللہ! میں تجھے گواہ بناتا ہوں کہ میں ملتِ ابراہیم پر ہوں اور مولف کا قول فقد لمث واضح کا مطلب مفروضہ مسئلہ سے اس کے خارج ہونے کی وضاحت ہے، کیونکہ اس کا عمل موافق بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ اس کا قصد بھی ایسا ہی تھا۔

[4] یعنی عمل موافق اور قصد مخالف کی صورت میں۔ اور جس عمل میں عمل اور قصد دونوں ہی مخالف ہوں تو نہ روح رہی اور نہ جسم۔

فٹ نہیں بیٹھتا۔ کیونکہ عمل میں نیت نہ تھی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول:

کل عمل لیس علیہ امرنا فھو رد[1] ہر وہ عمل جو ہمارے حکم کے مطابق نہیں وہ مردود ہے۔

سے ٹکراتا ہے۔ اور یہ کام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق نہیں ہے لہٰذا یہ معتبر نہیں بلکہ مردود ہے۔ علاوہ ازیں جس طرح جسد بلا روح کا کچھ فائدہ نہیں اسی طرح جسم کے بغیر روح کا بھی کچھ فائدہ نہیں۔ کیونکہ یہاں اعمال کو مخالف فرض کیا گیا ہے جو کہ عدم کے حکم میں ہے۔ گویا اس عمل کے حکم میں نیت ہی نیت باقی رہ گئی جس کا کچھ اعتبار نہیں۔ اور چونکہ اس مسئلہ میں جانبین سے بہت سے عارضات ہیں۔ لہٰذا یہ مسئلہ سخت پیچیدہ ہو گیا ہے۔

اس مقام پر اکثر مجتہدین کا ایک فریق تو قصد کے پہلو کی تغلیب کا قائل ہو گیا۔ انہوں نے عبادات میں جہاں تلافی واجب تھی، تلافی کی اور معاملات کو صحیح قرار دیا۔ اور ایک فریق باطلاق فساد کی طرف مائل ہوا۔ انہوں نے ہر ایسی عبادت کو اور معاملہ کو جس میں شارع کی مخالفت ہو، عمل مخالف کی جانب میلان رکھنے کی وجہ سے باطل قرار دے دیا۔[2] اور ایک فریق نے درمیانی راہ اختیار کی اور مجموعی طور پر طرفین کو اپنایا۔ لیکن اس طرح کہ وہ کسی پہلو میں قصد کے مقتضیٰ اور کسی دوسرے پہلو میں فعل کے مقتضیٰ کے مطابق عمل کرے۔ اور جو چیز ان دونوں پہلوؤں میں عمل میں لانے پر دلالت کرتی ہے وہ درج ذیل امور ہیں۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ کسی شخص نے حرام کام کیا مگر اس کی تحریم کو جانتا نہ تھا۔ اس

---

[1] اسے منتقی الاخبار میں ان الفاظ سے روایت کیا۔

من عمل عملاً لیس علیہ امرنا فھو رد۔ جس نے کوئی ایسا کام کیا جو ہمارے امر کے مطابق نہیں وہ مردود ہے۔

اور کہا کہ یہ متفق علیہ ہے۔ اور تیسیر میں کہا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من احدث فی امرنا ھذا ما لیس منہ فھو رد۔ جس نے ہمارے اس امر میں کوئی نئی بات پیدا کی جو اس میں نہ تھی تو وہ مردود ہے۔

اسے شیخین اور ابو داؤد نے نکالا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ من عمل عملاً لیس علیہ امرنا فھو رد۔ ھ

[2] یعنی ان کا یہ میلان کہ عمل جب مخالف ہو وہ باطل ہوتا ہے۔ اگرچہ قصد موافق ہو۔

کام میں قصد کی موافقت اور فعل کی مخالفت اکٹھے ہوگئے کیونکہ وہ اس کام میں صرف اس کی اباحت کا اعتقاد رکھتے ہوئے مشغول ہوا۔ اور فعل کی مخالفت اس طرح کہ وہ روکے ہوئے کام کا فاعل ہے۔ گویا موافقت کے مقتضی نے حد اور سزا کو ساقط کرنے کا عمل کیا۔ مخالفت کے مقتضی[۱]

۱۔ یعنی مجموعی طور پر مؤلف کے اس قول کی دلیل سے حتیٰ یصح الخ گویا قصد کی موافقت کا تقاضا یہ ہے کہ دنیا میں اس پر حد نہ لگے اور آخرت میں عذاب نہ ہو۔ اور فعل کی مخالفت کا تقاضا یہ ہے کہ جس کام میں تلافی نہیں اسے چھوڑ دیا جائے اور جس میں تلافی ہے اسے قصد کے پہلو کو ملحوظ رکھتے ہوئے درست سمجھا جائے اور مولف کا قول یتزوجها یعنی اس عورت سے دو مردوں کا نکاح ہوا ہو اور دوسرا خاوند جب اس پر داخل ہو تو اگر اسے پہلے نکاح کا علم ہو۔ تو وہ عورت پہلے خاوند سے نکل جائے گی اور دوسرا صحیح ہوگا جس کا صحیح ہونا واجب ہے، کیونکہ بغیر علم کے دخول نے اس دوسرے خاوند کو ترجیح دے دی اس لیے کہ یہ موافق قصد کی جانب میلان ہے۔ رہا مفقود الخبر کا مسئلہ تو اس میں بیک وقت دو باتیں پائی جاتی ہیں۔ مخالف فعل پر بنا کرنا اور اسے صحیح قرار دینا جب کہ سابقہ خاوند آجائے۔ یعنی اگر خلوت کے بعد اس کی زندگی کا علم ہو جائے تو اس کا قصد کی صحت کی طرف میلان اور اس کی زندگی کا علم نہ ہوتے ہوئے صحت کی ترجیح کی طرف میلان، اور خلوت سے پہلے سابقہ خاوند آنے تک صورت میں اسے زائد سمجھنا اور اس پر قول بنا نہ کرنا، جیسا کہ یہ دو اقوال میں سے ایک قول ہے۔ اور مفقود الخبر کے مسئلہ میں مؤلف کی بحث میں پہلا مفروضہ واضح نہیں جب کہ وہ تزوجت بھی کہہ رہا ہے کیونکہ اگر اس کے قول قبل نکاحها میں نکاح سے مراد صرف عقد ہے تو یہ اصل مسئلہ کے خلاف ہے اور صحبت سے اس کی مراد صحبت ہے۔ تو وہی عین تیسرا مفروضہ ہے جس کے متعلق مولف کا قول ہے وفیها بعد العقد وقبل البناء قولان (اور جو وقت عقد اور صحبت کے درمیان ہے اس میں دو قول ہیں)۔ الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ تزوجت کے معنی یہ لیے جائیں کہ وہ عورت حاکم کے حکم سے شادی کے لیے حلال ہوگئی۔ پھر میں نے اعتصام میں مؤلف کی محولہ عبارت فی امر المفقود اذ قدم قبل نکاحها دیکھی کہ وہ پہلا خاوند زیادہ حقدار ہے اور اگر نکاح کے بعد آئے تو جو کچھ یہاں اس نے کہا ہے۔ پھر کہا گیا ہے کہ اگر اس کے مفقود ہونے سے اس کا نکاح ختم ہوگیا تو اس عورت کے لیے سابقہ خاوند سے عدت کا حکم ہے اور سابقہ خاوند کا اس عورت میں کچھ حق نہ رہے گا خواہ وہ شادی سے پہلے آگیا ہو۔ اور اگر اس کا مفقود ہونا نکاح کو ختم نہیں کرتا تو وہ دوسرے کے لیے کیسے مباح ہو سکتی ہے جب کہ وہ تاحال مفقود کے نکاح میں ہے، اور اسی سے آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ مؤلف کا قول تزوجت جس نے اشکال ڈال دیا اس کی کتاب الاعتصام میں نہیں ہے۔ اور جو کچھ اس میں وارد ہے وہ بالکل واضح ہے جس میں کوئی اشکال نہیں۔

نے اس فعل پر عدم بناء اور اس پر عدم اعتماد کا عمل کیا۔ حتیٰ کہ جس چیز کا درست ہونا واجب تھا وہ درست کر دی گئی جس میں کہ تلافی کی گنجائش تھی۔ نیز اس میں قصد کی جہت میں میلان ہے۔ اور جن میں بے اعتنائی واجب تھی ان کی چھوڑ دیا کیونکہ ان میں تلافی نہیں تھی۔

گویا اس مسئلہ میں طرفین کا اعتبار اکٹھا ہو گیا جو ان میں سے ہر ایک کے لیے مناسب تھا۔ جیسے ایک عورت جو دو مردوں سے شادی کرے اور دوسرے خاوند کو پہلے نکاح کا علم اس وقت ہوا جب وہ اس سے صحبت کر چکا تھا۔ حضرت عمرؓ اور معاویہؓ اور حسن بصری کے فتویٰ کے مطابق وہ عورت اس سے نکل گئی لے اور اس کی نظیر مفقود الخبر کے مسئلہ میں ہے کہ جب اس کی عورت شادی کر لے پھر وہ پہلا خاوند آجائے۔ تو نکاح سے قبل پہلا اس عورت کا زیادہ حقدار تھا اور اگر دوسرا صحبت کر چکا ہو تو وہ زیادہ حقدار ہے اور اس وقفہ سے متعلق جو عقد کے بعد اور صحبت سے پہلے کا ہے۔ دو قول ہیں۔ اور حدیث میں ہے کہ:

ایما امرأة نکحت بغیر اذن موالیها فنکاحها باطل باطل باطل ٢ه

جس عورت کا بھی اس کے ولیوں کے اذن کے بغیر نکاح ہوا ہو تو وہ نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے۔

لے اور الاعتصام میں فاتت کے بجائے بانت کا لفظ ہے یعنی وہ اس سے جدا گئی۔ اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب اس بات کی تحقیق ہو گئی کہ جس شخص نے صحبت عین کی وہ پہلا تھا اور دوسرے خاوند کا دخول دوسرے کی بیوی پر دخول ہے اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ دوسرے کی بیوی پر اس کی غلطی کو ہمیشہ کے لیے مباح بنا دیا جائے اور اس کی کو صحیح قرار دیا جائے جو اس مقام پر پورا نہیں آتا اور جو مجمع علیہ (جس پر اجماع ہو چکا ہو) یعنی صحیح عقد نکاح ہے اسے بے کار کر دیا جائے۔ بمعہذا ایسے غلط کار کی غلطی اس سے گناہ اور عقوبت کو بھی اٹھا دے جس کے لیے دوسرے کی بیوی مباح نہ تھی اور اس عورت سے اس کے خاوند کو روک دیا گیا۔

٢ه یعنی مشروع طریق کی مخالفت کی بناء پر نکاح فسخ ہو جائے گا اب اس عورت کے لیے مہر ہے۔ اور اس مرد سے حد اور سزا ساقط ہو جائے گی اور مہر کے ثبوت میں جس کی تلافی ممکن ہو اس کی تلافی کی جائے گی۔ اب ہمارے مسئلہ سے متعلق صرف یہ بحث رہ جاتی ہے کہ جب موافقت کے قصد اور ولی کے رکن ہونے سے جہالت کے ساتھ نکاح ہو گیا تو کیا اگر رکنیت کو جانتے ہوئے یہ نکاح ہوتا تو اس کا اس مسئلہ سے تعلق نہ ہوتا۔ تو کیا اس کا (بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۳۹ پر)

اور اگر اس مرد نے صحبت کر لی ہو تو اس کے بدلے اس عورت کو مہر دینا ہوگا۔ نماز میں سہو کا باب بھی اسی طریق پر چلتا ہے اور نکاح فاسد کی مختلف قسموں کے مسائل بھی اسی طور پر چلتے ہیں۔

دوسری بات: مالکی مذہب کا بلکہ صحابہ کے مذاہب کا ستون یہ ہے کہ عبادات میں جہل کا اعتبار مجلا نسیان کا اعتبار ہے لہٰذا جس شخص نے جہل کی وجہ سے اقوال وافعال میں مخالفت کی اسے علماء نے بھولنے والے کے حکم پر شمار کیا ہے۔ اور اگر وہ قصد کو چھوڑ کر افعال میں مخالف ہوتا تو وہ علی الاطلاق مخالف ہوتا اور علماء اس سے دانستہ کام کرنے والے کا سا معاملہ کرتے۔ جیسا کہ ابن حبیب اور اس کے ساتھی کہتے ہیں۔ جب کہ معاملہ یوں نہیں۔ گویا یہ بات واضح ہوگئی کہ موافق قصد میں تاثیر ہوتی ہے اور وہ طہارات، نماز، روزے[1]، حج اور عبادات کی دوسری اقسام میں واضح ہے۔ اور اسی طرح بہت سی عادات مثلاً نکاح، طلاق، کھانے پینے وغیرہ میں بھی واضح ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) حکم بھی وہی ہوگا، اور جب علم اور جہل دونوں صورتوں میں حکم ایک جیسا ہو تو یہ ایسا مسئلہ نہ رہے گا جو جانبین کے عمل پیرا ہونے سے ہمارے موضوع پر دلالت کرتا ہو جیسا کہ کہہ رہا ہے۔ نہ ہی یہ مسئلہ اس قاعدہ پر مبنی ہوگا بلکہ اس کا مبنیٰ کوئی اور ہوگا۔ اور عنقریب اس کتاب کے آخری حصے میں اختلاف کی مراعات والی فصل میں اس سے ملتی جلتی صورتوں کا ذکر آ رہا ہے۔ جیسے وقوع کے بعد صحبت اور پیش آمدہ صورت حال کی مراعات اور اگرچہ نکاح کی اصل صحیح نہ ہو تو بھی مثال کے طور پر میراث کا استحقاق ثابت ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ مسائل بھی مذکور ہیں جو ہمارے موضوع سے متعلق ہیں۔ اگرچہ وہاں بھی قصد کی مخالفت یا موافقت کے لحاظ سے علماء نے بحث نہیں کی۔ بلکہ وہاں کسی دوسرے قاعدہ پر بنا کیا ہے۔

[1] مہینہ کی حرمت یا روزہ چھوڑنے کی حرمت سے جاہل شخص سے علماء نے بھولنے والے کا سا معاملہ کیا ہے۔ لہٰذا کفارہ نہ ہوگا۔ یہی صورت ہر اس مسئلہ کی ہے جس کا انہوں نے جہل کے باب سے قریب کی تاویل میں ذکر کر دیا ہے۔ اور اسے بھولنے والے کی طرح شمار کیا ہے جس پر کفارہ نہیں۔ یہی صورت کھانے پینے کی چیزوں میں ہے کہ جو شخص جہل کی بناء پر کسی حرام چیز کے پیچھے پڑے اور اسے حرام نہ سمجھ رہا ہو جیسے مثال کے طور پر شراب پینے والا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ وہ جلاب ہے یا کسی ناپاک چیز کو کھانے والا اس کی طہارت کا اعتقاد رکھتا ہو۔ ایسے شخص پر کوئی چیز (کفارہ، سزا یا جرمانہ وغیرہ) نہیں۔ اور آپ پر لازم ہے کہ فروع میں یہ بحث پوری کریں۔

یہ نہ کہا جائے کہ مالی امور میں یہ اصول ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ وہ دانستگی اور جہل دونوں صورتوں میں لاگو ہوجاتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اموال میں ضمان کے لیے حکم دوسرا ہے۔ کیونکہ اموال کے تلف ہونے کی صورت میں تاوان مرتب ہونے کے لحاظ سے خطا اور عمد دونوں برابر ہیں۔

تیسری بات: وہ دلائل ہیں جو اس امت سے خطاء کے اٹھائے جانے پر دلالت کرتے ہیں۔

چنانچہ قرآن میں ہے۔

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ (۳۳/۵)

جو کام تم سے غلطی سے کر بیٹھو اس کا تم پر کوئی گناہ نہیں گناہ اس پر ہے جو تم سے اپنے دل سے عمداً کرو۔

نیز فرمایا:

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا (۲/۲۸۶)۔

اے ہمارے رب! اگر ہم بھول جائیں یا غلطی کریں تو مواخذہ نہ کرنا۔

اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا میں نے یہ کر دیا۔ اور ارشاد باری ہے۔

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (۲۸۶)

اللہ تعالیٰ ہر کسی کو اس کی مقدور کیمطابق ہی تکلیف دیتا ہے۔

اور حدیث میں ہے۔

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَاءُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ

میری امت سے خطاء نسیان کو اٹھا لیا گیا ہے اور وہ کچھ بھی جس میں تم مجبور کر دیے جاؤ۔

اور مختصراً یہ ایسا متفق علیہ معنی ہے جس کا کوئی مخالف نہیں۔ اگرچہ علماء نے اس سے متعلق مواخذہ کے رفع ہونے میں اختلاف کیا ہے کہ آیا یہ مواخذہ اخروی مواخذ

سے مختص ہے یا نہیں، انہوں نے اس بات میں بھی اختلاف[1] نہیں کیا کہ علی الاطلاق مواخذہ کا رفع ہونا درست نہیں۔ جب یہ صورت ہو تو واضح ہو گیا کہ مجموعی طور پر طرفین سے ہر ایک قابل اعتبار ہے۔ جب تک کہ کوئی خارجی ایسی دلیل نہ ہو جو اس کے خلاف پر دلالت کرے۔ واللہ اعلم۔

پانچواں مسئلہ

جلب منفعت اور دفع مضرت جب ماذون فیہ ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس سے دوسرے کو نقصان نہ پہنچے دوسرے یہ کہ اس سے دوسرے کا نقصان لازم ہو۔ اس دوسری قسم کی پھر دو قسمیں ہیں۔

ایک یہ کہ جالب یا دافع دوسروں کو نقصان پہنچانے کا قصد رکھتا ہو۔ جیسے تجارتی سامان کا اس قصد سے بھاؤ گرانے والا کہ اس سے اپنی معاش چاہتا ہو اور ساتھ ہی دوسرے کو نقصان پہنچانے کا قصد بھی رکھتا ہو۔ دوسری قسم یہ کہ وہ دوسرے کو نقصان نہ پہنچانے کا قصد نہ رکھتا ہو۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ اس کا نقصان پہنچانا عام ہو جیسے تجارتی مال کے پاس پہنچ کر سودا کرنا اور شہری کی دیہاتی سے سودا بازی اور اپنے گھر یا کھیتی کو فروخت نہ کرنا، جب کہ لوگوں کو جامع مسجد وغیرہ کے لیے اس کی سخت ضرورت ہو۔ دوسرے یہ کہ نقصان خاص لوگوں کو ہو۔ اس کی پھر دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ جالب یا دافع اس کام سے ضرر کو روک رہا ہو اور ایسا کام کرنا اس کے لیے ضروری ہو۔ جیسے اپنے آپ کو کسی ظلم یا زیادتی سے بچانے والا اور وہ یہ جانتا ہو کہ یہ کسی دوسرے پر جا پڑے گا۔ یا طعام یا کسی ضرورت کی چیز کو خریدنے میں آگے بڑھ جائے یا شکار یا ایندھن یا پانی وغیرہ کی طرف پہلے پہنچنے والا یہ جانتے ہوئے کہ جب وہ یہ چیز اکٹھی کرے گا تو دوسروں کو اس کے نہ ہونے سے نقصان پہنچ جائے گا۔ اور دوسرے یہ کہ اس کی ذات کو یہ نقصان نہ پہنچتا ہو۔ اور اس کی تین قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس سے سرانجام دینے میں مفسدہ یقینی ہو۔ یعنی عادت کے مطابق یقینی ہو۔ جیسے گھر کے دروازے کے پیچھے

---

[1] بلکہ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس پر مواخذہ کی کوئی نہ کوئی قسم ضروری ہے اور فی الجملہ رفع مواخذہ پر ان کے اتفاق کے باوجود یہی بات طرفین کے اعتبار پر دلالت کرتی ہے۔

اندھیرے میں کنواں کھود دینا اس طرح سے کہ جو داخل ہو لازماً اس میں جا گرے اور اس سے ملتا جلتا کوئی دوسرا کام دوسرے یہ کہ اس کام کے کرنے سے کبھی کبھی نقصان پہنچے جیسے کسی ایسی جگہ کنواں کھودنا کہ اس میں گرنے کا امکان کم ہو۔ اور ایسی غذائیں کھانا جو اکثر[1] لوگوں کو نقصان نہیں پہنچاتیں۔ اور ایسے ہی دوسرے کام تیسرے یہ کہ اس کے سرانجام دینے میں مفسدہ نہ زیادہ ہو نہ نادر ہو اور اس کی پھر دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ مفسدہ غالب ہو جیسے اہل حرب سے اسلحہ کی خرید و فرخت اور شراب بنانے والے سے انگور کی بیع اور بے ہوش کرنے والی چیزوں کی بیع اور ایسی ہی دوسری اشیاء کی۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس کا نقصان زیادہ[2] عام لوگوں کو نہ ہو۔ جیسے ادھار پر لین دین کے مسائل[3]۔ تو یہ کل آٹھ قسمیں ہوئیں۔

پہلی قسم: یہ اپنی اذن کی اصل پر باقی رہتی ہے جس میں کوئی شبہ نہیں نہ ہی اس پر استدلال کی ضرورت ہے۔ کیونکہ ابتداءً اذن پر دلیل ثابت ہے۔

دوسری قسم: نقصان پہنچانے کے قصد سے رک جانے کی صورت میں کوئی اشکال نہیں اس لحاظ سے کہ وہ اضرار ہے۔ اسلام میں لاضرر و لاضرار کا اصول اس دلیل پر ثبوت ہے۔ تاہم ایسے عمل میں یہ دیکھنا باقی رہ جاتا ہے کہ اس میں اپنے نفع اور دوسرے کے نقصان کا قصد اکٹھے ہو جاتے ہیں تو کیا اس سے روکا جائے گا کہ وہ غیر ماذون فیہ ہو جائے؟ یا اپنے اذن والے اصلی حکم پر باقی رہے گا۔ اور یہ جرمانے بھی قصد کیا اس پر اسے گناہ ہوگا۔ یہ ان مسائل سے

---

[1] یعنی بعض لوگوں کو اس کا نقصان پہنچا نادر ہو۔ اس نادر نقصان کے باوجود اسے کسی شخص کے استعمال کرنے سے متعلق آگے آئے گا کہ وہ اذن کے حکم پر باقی رہتا ہے۔

[2] مفروضہ یہ ہے کہ اس کا ضرر خاص ہو عام نہ ہو۔ اور کیا اہل حرب سے اسلحہ کی خرید و فرخت کا ضرر خاص کہ جب کہ اس کے ساتھ مال کے پاس جا کر سودا کرنے کا مسئلہ بھی ہے جس کا ضرر عام ہے؟ اسی طرح شراب بنانے والے سے انگور کی خرید و فروخت کے بارے میں کہا جاتا ہے۔ اور ایسی چیز کی بیع میں بھی جس میں بیہوشی کا امکان ہو اس شخص سے جو اس سے بے ہوش ہونے کا یقین نہ رکھتا ہو۔ تو کیا یہ سب کچھ ضرر خاص ہی ہے؟ اور عنقریب محاربین کو مال دینے اور جنگی قیدیوں کے فدیہ میں کافروں کو مال دینے کے مسئلہ میں مؤلف اس کی مثال بیان کرے گا۔

[3] جیسا کہ زید بن ارقم کی لونڈی کی بیع کے مسئلہ میں مؤلف کی مثال آرہی ہے۔

ہے جن میں مجملاً اختلاف کا تصور کیا جاتا ہے۔ اور یہ مسئلہ بھی دار مغصوبہ[4] میں نماز والے مسئلہ کی صورت پر چلتا ہے۔ معہذا اجتہاد میں تفصیل کا احتمال بھی رکھتا ہے۔

اور وہ یہ ہے کہ جب وہ اس عمل کو اٹھا دے اور مصلحت کا حصول یا مفسدہ کا دفعیہ کسی دوسرے پہلو کی طرف منتقل ہو جائے تو یا تو اسے وہ چیز حاصل ہو جائے گی جو اس نے ارادہ کیا تھا۔ یا نہ ہوگی۔ اگر ایسی صورت ہو تو اس سے اس کے رک جانے میں کوئی اشکال نہیں جیسا کہ وہ ایسے فعل سے روک دیا جاتا ہے جس میں اس کا قصد دوسرے کے نقصان پہنچانے کے سوا کچھ نہ ہو۔ اور اگر اس کے لیے اس جہت سے کوئی چارہ ہی نہ ہو جس سے دوسرے کو نقصان پہنچ جاتا ہے تو پھر جالب یا دافع کا حق مقدم ہوگا۔ جب کہ وہ دوسرے کو نقصان پہنچانے کے قصد سے روک دیا گیا ہے۔ یہ نہ کہا جائے کہ یہ تکلیف مالایطاق ہے کیونکہ اسے صرف دوسرے کو نقصان نہ پہنچانے کی تکلیف دی گئی ہے اور یہ بات کسب سے متعلق ہے جس سے دوسرے کو بعینہ نقصان پہنچانے کی نفی نہیں ہوتی۔

تیسری قسم: دو صورتوں سے خالی نہیں ایک یہ کہ اضرار سے روکنے سے نقصان کا تدارک[5] لازم آتا ہو اور دوسرے یہ کہ لازم نہ آتا ہو۔ اگر لازم آئے تو علی الاطلاق اس کا حق مقدم ہوگا۔ جو متنازعہ فیہ مسالۃ الترس (ڈھال بنانے کا مسئلہ) سے کمزور دلیل سے لیا گیا ہے۔ اس مفروضہ کو اصولیوں نے یوں پیش کیا ہے۔ کہ جب جنگ کے دوران کفار کچھ مسلمانوں کو ڈھال کے طور پر استعمال کر رہے ہوں اور یہ علم ہو کہ اگر ان ڈھال بنائے ہوئے مسلمانوں قتل نہ کیا گیا تو اہل اسلام جڑ سے[6] کٹ جائیں گے۔ اور اگر اس ڈھال (مسلمان) کو قتل کر دیا جائے۔ تو باقی سب

---

[4] یعنی جس چیز میں جدا ہو جانے والے وصف کی وجہ سے نہی ہو۔ اس کی صحت میں اختلاف ہے۔

[5] جیسے اس کی زندگی یا کسی عضو کا مفقود ہونا اور جو کچھ اس سے ملتا جلتا ہو۔

[6] اور کبھی کہا جاتا ہے کہ ایسا فرض کرنے سے ناقابل تلافی نقصان پہنچ جاتا ہے جب کہ اسے اپنا حق استعمال کرنے سے روک دیا جائے۔ اور اگر وہ اپنا حق استعمال کرتا ہے تو اس سے دوسرے کو نقصان پہنچ جاتا ہے۔ تو یہ ضرر یا تو اس اکیلے کو پہنچے گا یا بہت سے لوگوں کو پہنچے گا جیسے شہری کی دیہاتی سے بیع۔ رہا مسئلہ ترس (ڈھال بنانے کا مسئلہ) تو مؤلف یہ کہتا ہے کہ اگر اس ڈھال بنے ہوئے مسلمان کے اپنا حق استعمال کرنے اور اس کے قتل نہ ہونے سے اہل اسلام کا جیروں کی زد میں آجانا لازم ہو یعنی ایک طرف وہ ہو اور دوسری طرف سارے مسلمان (بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۴۴ پر)

مسلمانوں سے اضرار کا تدارک ہو جائے گا[ا] تو اس صورت میں ضرر عام کا اعتبار زیادہ مناسب ہوگا لہٰذا جالب یا دافع کو اس کے اس ارادہ سے روک دیا جائے گا۔ کیونکہ مصالح عامہ، مصالح خاصہ پر مقدم ہیں۔ اور کاریگروں پر ضمان پڑنے کے مسئلہ میں سلف کا اتفاق ہے جب کہ ایسے معاملات کی اصل امانت ہے۔ اور صحابہ کرام نے دوسروں سے زمین لے کر مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں توسیع کی ان میں سے کچھ وہ تھے جو زمین فروخت کرنے پر راضی ہو گئے اور کچھ نہ ہوئے۔ اور یہ بات خصوص کی مصلحت پر عوام کی مصلحت کی اولیت کا فیصلہ کر دیتی ہے، لیکن اس حیثیت سے کہ خصوص کو نقصان نہ پہنچے[۲]

چوتھی قسم: مختصراً یہ ایسا مقام ہے جو دو نظروں کا حامل ہے۔ ایک نظر حظوظ کے اثبات کے لحاظ سے ہے اور دوسری حظوظ کو ساقط کرنے کے لحاظ سے۔ اگر ہم حظوظ کا اعتبار کریں تو جالب یا دافع کا حق مقدم ہے اگرچہ اس سے دوسرے کو نقصان پہنچ جائے کیونکہ جلب منفعت اور دفع مضرت کا مطلوب ہونا شارع کا مقصود ہے۔ اسی لیے محرمات میں سے مردار وغیرہ کا کھانا مباح کیا گیا ہے۔ اور درہم کا درہم سے ادھار کی شکل میں تبادلہ قرض لینے والے سے ہمدردی کی خاطر اور بندوں کے لیے فراخی پیدا کرنے کی خاطر مباح کیا گیا ہے۔ اور بیع عرایا میں خشک کھجور کا تر سے تبادلہ بھی ازراہ ہمدری مباح کیا گیا۔ اور اس طرح کی بہت سی چیزیں ہیں جو اس سلسلہ میں شارع کے قصد پر دلالت کرتی ہیں۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی۔ تو ان میں سے جس چیز کی طرف سبقت کرے گا۔ اس میں شرعاً اس کا حق ثابت ہو جائے گا کہ وہ اسے دوسروں کو چھوڑ کر اپنے لیے جمع کر سکتا ہے۔ اور اس کے اس سبقت کرنے میں شارع کی مخالفت نہ ہونا درست ہے۔ اس سے واضح ہو گیا کہ سابق کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) یا کم از کم سارا لشکر۔ گویا ضرر تو ہر صورت میں لاحق ہوتا ہے۔ اسی لیے نقصان کو ڈھال دیئے ہوئے، مسلمان پر ڈالنے سے باقی تمام مسلمان یا تمام لشکر بچ جاتا ہے۔ گویا اس پہلو سے دونوں مسئلوں کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔ مگر جب مثال کے طور پر مسئلہ کی صورت یہ ہو کہ یا تو ڈھال نہ رہے اور یا باقی تمام لشکر نہ رہے تو یہ فرض کے ساتھ متناسب ہو جاتا ہے۔

[ا] مثال کے طور پہ یہ مالی امور میں ہی ہوگا۔

[۲] یعنی ناقابل تلافی نقصان۔ جس کی اصل یہی مفروضہ ہے۔

حق پر مسبوق کے حق کو مقدم کرنا شرعاً مقصود نہیں الایہ کہ سابق خود اپنا حق ساقط کر دے، جو اُسے لازم نہیں. بلکہ ضروریات میں اس کا اپنا حق اس پر متعین کر دیا گیا ہے۔ لہٰذا اسے اپنا حق ساقط کرنے کا اختیار نہیں. کیونکہ اس کا اپنا حق تو ثبوت کی بنا پر ہے اور دوسرے کا ظن یا شک کی بنا پر ہے اور دفع ضرر میں یہ بات واضح ہے۔ اسی طرح جلبِ منفعت میں بھی، اگر اپنا حق استعمال نہ کرنے سے اسے نقصان پہنچتا ہو۔

داؤدی سے سوال کیا گیا. اس شخص کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے جو اس تاوان سے نجات حاصل کرنے کی قدرت رکھتا ہے جسے سلطان خراج کہتے ہیں، کیا وہ ایسا کرے داؤدی نے کہا، ہاں! مگر اس کے لیے صرف اتنا ہی حلال ہے"۔ پھر اس سے پوچھا گیا کہ سلطان نے شہریوں پر ٹیکس لگایا ہے اور انہیں معلوم مال کے بدلے پکڑ لیا ہے اور وہ لوگ مال کی ادائیگی پر انہیں واپس لوٹاتے ہیں. اگر کوئی شخص اس سے خلاصی کی قدرت رکھتا ہو تو کیا وہ ایسا کرے؛ مگر شرط یہ ہے کہ جب وہ خلاصی حاصل کرے گا تو تمام شہر والے اس سارے ٹیکس کے عوض پکڑے جائیں گے جو ان پر لگایا گیا ہے۔ داؤدی نے کہا "خلاصی حاصل کرنا اس کا حق ہے۔ پھر کہا کہ اس بات پر امام مالک رضی اللہ عنہ کا وہ قول دلالت کرتا ہے جو اس شخص کے بارے میں ہے جو شریکوں میں سے کسی ایک شریک کی بکریوں سے ایک بکری لینے کی کوشش کرتا ہے جب کہ یہ ساری بکریاں[1] نصاب سے کم ہیں۔ آپ نے کہا۔ وہ ظلم ہے جو اس شخص پر پڑے گا جس کے مال سے بکری لی گئی۔ اس کے دوسرے ساتھیوں پر نہیں پڑے گا۔ پھر کہا کہ جو سحنون سے مروی ہے اس کے مطابق میں اس سے کچھ نہ لوں گا۔ کیونکہ ظلم قابلِ اتباع چیز نہیں اور نہ ہی کسی کو یہ لازم ہے کہ وہ اپنے نفس کو اس خدشہ کے پیش نظر ظلم میں داخل کرے کہ ظلم کسی دوسرے پر جا پڑے گا۔ ارشادِ باری ہے۔

إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ	الزام تو ان لوگوں پر ہے جو لوگوں پر ظلم کرتے ہیں اور ملک میں ناحق فساد برپا کرتے

---

[1] یعنی وہ بکری شریکوں کی بکریوں کے مجموعے سے نہیں کہ مجموعہ چالیس بکریوں سے کم ہو جائے اس لیے صحیح بات یہ ہے کہ وہ غصب کے باب سے ظلم سے حاصل کردہ چیز ہے۔

[2] گویا الزام اور مواخذہ کو صرف ظالم تک محدود کیا گیا ہے، رہے دوسرے تو ان پر کوئی الزام نہیں۔ اور کسی غیر کو بھی اس ظلم کے کام کے کسی پہلو میں شریک کر لیا جائے تو اس صورت میں غیر ظالم پر بھی الزام ہو گا۔

بِغَيْرِ الْحَقِّ (۴۲/۴۲) ہیں۔

یہ بات تھی جو امام مالک نے کہی۔ اور ایسی ہی منقولات میں سے ایک روایت میں نے یحییٰ ابن عمر سے دیکھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ وہ اسے دوسرے پر پھینک رہا ہے۔ جب کہ مطروح (پھینکی ہوئی چیز) واضح طور پر ظلم ہو۔ اور عبدالغنی نے المؤتلف والمختلف میں حماد بن ابوایوب سے ذکر کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے حماد بن ابوسلیمان سے کہا: میں بات کرتا ہوں تو مجھ سے کوئی تکلیف اٹھ جاتی ہے اور جب مجھ سے اٹھ جاتی ہے تو کسی دوسرے پر جا پڑتی ہے۔ کہنے لگے "تمہارا کام صرف یہ ہے کہ اپنے متعلق ہی بات کرو۔ پھر جب تجھ سے اٹھ جائے تو کچھ پرواہ نہیں خواہ وہ کسی پر جا پڑے۔

ظلم سے بچاؤ کے لیے رشوت دینا بھی ایسا ہی ہے جب کہ اس کے بغیر کوئی چارہ کار نہ ہو۔ جنگ کرنے والوں کو مال دینا، جنگی قیدیوں کو چھڑانے کے لیے کافروں کو فدیہ دینا چاہیے کا مصیبت سے بچنے کے لیے خراج ادا کرنا، ان سب کاموں کے فائدہ یا ضرر کا دفعیہ معصیت اختیار کرنے سے ہوتا ہے۔ جہاد کی فضیلت کی خواہش بھی اسی قبیل سے ہے۔ باوجودیکہ وہ کفر کی حالت میں کافر کی موت سے یا کافر مسلمان کو مارنے کے درپے ہوتا ہے بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

وَدِدْتُ اَنِّیْ اُقْتَلُ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ	میں چاہتا ہوں کہ اللہ کی راہ میں مارا جاؤں
ثُمَّ اُحْیَا ثُمَّ اُقْتَلُ ؎	پھر زندہ ہوں پھر مارا جاؤں۔

اور یہ لازم ہے کہ آپؐ کا قاتل جہنم میں داخل ہو۔ اور آدم علیہ السلام کے دو بیٹوں میں سے ایک کا قول ہے۔

اِنِّیْ اُرِیْدُ اَنْ تَبُوْٓءَ بِاِثْمِیْ	میں چاہتا ہوں کہ اپنا گناہ بھی اور تیرا بھی تجھ پر
وَاِثْمِکَ (۵/۲۹)۔	ڈال دوں۔

بلکہ ساری عقوبات جو جلب منفعت اور مفسدہ کے دفعیہ کے لیے ہیں ان سے دوسرے کو نقصان پہنچتا ہے۔ الا یہ کہ یہ سب کچھ مفسدہ کے پہلو سے باطل ہے کیونکہ ان احکام کی مشروعیت میں وہ شارع کا مقصود نہیں ہے۔ اور اس لیے بھی کہ جالب اور دافع کا پہلو مقدم ہے۔

؎ اسے بخاری نے کتاب الایمان میں روایت کیا۔

اور اس مسئلہ پر بحث پہلے گزر چکی ہے۔

ایک شبہ: اگر یہ کہا جائے کہ بہت سے مسائل میں اس سے اشکال پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ قاعدہ مقررہ تو یہ ہے کہ لا ضرر ولا ضرار۔ (نہ دکھ اٹھاؤ نہ دکھ پہنچاؤ) اور گزشتہ بیان میں ضرر واقع ہے۔ لہٰذا وہ اس اصل کے بموجب مشروع نہ ہونا چاہیئے اور اس کی تائید کسی لاچار کو کھانا دینے کے لیے صاحب طعام کو مجبور کرنے سے بھی ہوتی ہے خواہ وہ اس لاچار کو قیمتاً کھانا دے یا مفت دے دے۔ باوجودیکہ صاحب طعام خود بھی اس کا ضرورت مند ہے۔ اور کبھی اس سے کھانا جبراً بھی لینا پڑتا ہے جب کہ اس کے نہ دینے سے لاچار شخص کو نقصان پہنچ رہا ہو۔ اسی طرح حاکم غلہ بند رکھنے والے کو اس کے نکالنے پر مجبور کر سکتا ہے جب کہ اس کے روکنے سے دوسروں کو نقصان پہنچ رہا ہو۔ اور ایسی ہی دوسری ملتی جلتی باتیں ہیں۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ان سب باتوں میں کوئی اشکال نہیں۔ وہ اس طرح کہ ان بیان شدہ مسائل یا مقررہ اصول میں دوسرے کو نقصان پہنچانا اذن کا مقصود نہیں۔ اذن تو صرف یہ ہے کہ فائدہ حاصل کرنے والا فائدہ حاصل کرے اور تکلیف کو دور کرنے والا اسے دور کرے۔ اب اگر اس سے کسی دوسرے کو تکلیف پہنچ جاتی ہے تو یہ اذن کے مقتضیٰ سے خارج چیز ہے۔ علاوہ ازیں اس مقام پر کبھی دو اضرار (دوسرے کو نقصان پہنچانا) اکٹھے بھی ہو جاتے ہیں جیسے قبضہ اور ملکیت والے کا نقصان اور اس شخص کا جس کا نہ قبضہ ہو نہ ملکیت۔ اور شریعت سے یہ معلوم ہے کہ قبضہ اور ملکیت والے کا حق مقدم ہے۔ اور حقوق کے ٹکراؤ کے وقت کوئی شخص بھی اس کی مخالفت نہ کرے گا۔ ماحصل یہ ہے کہ ان کے اذن ہونے کی حیثیت سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس سے دوسرے کو نقصان پہنچے۔ اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ شارع کی شان ہی یہ ہے کہ اس سے منع کرے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جالب یا دافع جب دوسرے کو نقصان پہنچانے کا قصد کرے تو وہ گنہگار ہے۔ اگرچہ اسے وہ کام کرنا ضروری ہو۔ یہ آپ کے لیے اس بات پر دلیل ہے کہ شارع نے دوسرے کو نقصان پہنچانے کا قصد نہیں کیا بلکہ اس سے روکا ہے اور یہ قبضہ اور ملکیت والے کو نقصان پہنچایا ہے

رہا لاچار کا مسئلہ تو وہ بھی ہمارے حق میں ہے۔ کیونکہ جسے غلہ دینے پر مجبور کیا جا رہا ہے وہ اس کا ہرگز اتنا حاجت مند نہیں کہ غلہ دے دینے سے اسے کوئی تکلیف پہنچے۔ اس سے

تو صرف اسی قدر غلہ یا طعام لیا جائے گا جس سے اسے نقصان نہ پہنچے۔ یہ بات خوب ذہن نشین کر لیجیے۔ رہا ذخیرہ اندوز کا مسئلہ تو وہ ذخیرہ اندوزی کی بناء پر خطاء کار، نہی کا مرتکب اور لوگوں کو نقصان پہنچانے والا ہے۔ لہٰذا حاکم پر لازم ہے کہ اس ذخیرہ اندوز کی نقصان رسانی سے بچائے وہ اس طرح کہ اسے بھی نقصان نہ پہنچے (یعنی قیمت ادا کر کے) علاوہ ازیں یہ مسئلہ تیسری قسم سے تعلق رکھتا ہے جس کی رو سے خاص کے مفاد پر عام لوگوں کے مفاد کو اولیت ہے اور یہ سب کچھ حظوظ کا لحاظ کو رکھ ہونا چاہیئے۔

اور اگر ہم ان کا اعتبار نہ کریں تو اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔

پہلی وجہ اپنی ذات کو ترجیح دینے کو ساقط کرنا اور برابری کی سطح پر باہمی ہمدردی میں داخل ہونا ہے اور یہ بہت قابل تعریف چیز ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اس پر عمل ہوتا رہا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جنگ کے دوران جب اشعریوں کا غلہ ختم ہونے لگتا یا مدینہ میں ان کے عیال کا کھانا کم ہو جاتا۔ تو جو کچھ کسی کے پاس ہوتا وہ ایک کپڑے میں اکٹھا کرتے۔ پھر ایک ہی برتن میں آپس میں تقسیم کر لیتے۔ وہ مجھ سے ہیں اور میں ان سے ہوں " یہ اس لیے کہ اس مقام پر حظ کو ساقط کرنے والا اپنے آپ کو ایسا ہی دیکھتا ہے جیسے دوسروں کو۔ اور جیسے وہ اس کا بھائی ہو یا بیٹا، یا قریبی یا یتیم یا دوسرے جن کے متعلق اس سے ان کے قیام (معاش) کے لیے مندوب یا واجب ہونے کے طور پر مطالبہ کیا گیا ہے۔ ایسے لوگ اللہ تعالیٰ کی خلقت میں اصلاح، نگہداشت اور حاجات پوری کرنے والے ہوتے ہیں۔ اس صورت میں وہ بھی ان میں سے ایک ہے جب ایسی حالت ہو جائے تو انسان دوسروں سے قطع نظر، جو کہ اسی جیسے ہیں، اپنے لیے مال نہیں سمیٹتا بلکہ وہ ان سے ہوتا ہے جنہیں اس کی معاش کے قیام کا حکم دیا گیا ہو۔ جیسے کہ ایک شفیق باپ اپنی اولاد کو چھوڑ کر اکیلا غذا نہیں کھاتا۔ اسی ترتیب پر اشعری لوگ تھے۔ رضی اللہ عنہم۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا۔ وہ مجھ سے ہیں اور میں ان سے ہوں۔ کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان معنوں میں امام اعظم تھے۔ اور شفقت کے لحاظ سے بڑے باپ تھے۔ آپ کسی چیز میں اپنے آپ کو امت پر ترجیح نہ دیتے تھے۔ اور مسلم میں ابو سعید

سے روایت ہے کہ، ایک دفعہ ہم ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے کہ ایک شخص اپنی سواری پر سوار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا۔ راوی کہتا ہے وہ ادھر ادھر دیکھنے لگا۔ اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
جس شخص کے پاس زائد سواری ہو وہ اس شخص کو دے جس کے پاس سواری نہیں۔ اور جس کے پاس زائد راشن ہو وہ اسے دے جس کے پاس راشن نہیں۔ راوی کہتا ہے کہ اسی طرح آپ نے مال کی بہت سی قسموں کا ذکر کیا۔ حتیٰ کہ ہم یہ سمجھنے لگے کہ جو کچھ کسی کے پاس زائد ہے اس میں اس کا اپنا کوئی حق نہیں"۔[1]

اور حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ مال میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی حق ہے۔

اور حدیث کی مشروعیت، قرض دینا، بیع عرایا اور کسی کو عطیہ کے طور پر مفت دینا وغیرہ ایسی چیزیں ہیں جو اسی معنی کی تائید کرتی ہیں۔ اور یہ سب مکارم اخلاق کی اصل پر جاری ہیں خود کو ترجیح دینے کے مقتضا پر نہیں۔ اس طریق ہر عامل کو اتنا ضرور پہنچ سکتا ہے جتنا سب کو پہنچا ہے یا اس سے بھی کم۔ نہ ہی اسے اپنے لیے حاجت پوری نہ ہونے کا نقصان پہنچ سکتا ہے اور یہ اسی شخص کی سوچ ہو سکتی ہے جو سب باتوں کو ایک ہی چیز شمار کرتا ہو۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایک مومن دوسرے کے لیے سیسہ پلائی ہوئی عمارت کی طرح ہے جس کا ایک حصہ دوسرے کو مضبوط کرتا ہے[1]"۔ نیز آپ نے فرمایا مؤمن ایک جسم کی طرح ہیں۔ جب کسی عضو میں شکایت ہو تو سارا جسم بے خوابی اور بخار سے ادھر متوجہ ہو جاتا ہے[2]۔ نیز آپ کا ارشاد ہے کہ، مؤمن اپنے مؤمن بھائی کے لیے وہی کچھ پسند کرتا ہے جو اپنے لیے پسند کرتا ہے[3]۔

---

[1] اسے جامع صغیر میں شیخین، ترمذی اور نسائی نے ابو موسیٰ رض سے روایت کیا۔ اس روایت میں المرصوص کا لفظ نہیں۔

[2] اسے جامع صغیر میں احمد اور مسلم سے ان الفاظ سے نکالا۔ مؤمنوں کے آپس میں محبت کرنے، رحم اور مہربانی کرنے کی مثال ایک جسم کی طرح ہے۔ اھ

[3] اسی طرح اسے احیاء العلوم میں ذکر کیا۔ اس کے متعلق عراقی نے کہا کہ اسے شیخین نے حضرت انسؓ کی حدیث سے یوں روایت کیا۔ تم میں سے کوئی اس وقت تک مؤمن نہیں ہو سکتا۔ جب تک کہ وہ اپنے بھائی کے لیے وہی کچھ پسند نہ کرے جو اپنے لیے کرتا ہے۔

اور اس معنی میں اور بھی بہت سی احادیث ہیں۔ ایک مومن کا دوسرے کو مضبوط کرنا اسی معنی اور اس کے اسباب سے ہی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح سب مومن ایک جسم صرف اس صورت میں ہی ہو سکتے ہیں جب نفع سب کو برابری کی سطح پر پہنچ رہا ہو ہر ایک کو وہ کچھ ملے جو اس کے لیے مناسب ہو۔ جیسے کہ جسم کا ہر عضو غذا سے منصفانہ تقسیم کی مقدار لیتا ہے نہ اس سے کم اور نہ زیادہ۔ اور اگر اعضاء اپنی ضرورت سے کم یا زیادہ لیں تو جسم کے اعتدال میں گڑ بڑ ہو جائے گی۔ اور اس کی اصل کتاب اللہ میں ہے جہاں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ "مومن ایک دوسرے کے ولی ہیں۔ انہیں اکٹھا رہنے، بھائی بھائی کی طرح رہنے اور تفرقہ چھوڑنے کا حکم دیا گیا ہے اور ایسی آیات بہت ہیں۔ ان باتوں اور ایسی ہی دوسری باتوں کے بغیر مسلمانوں میں یہ استقامت نہیں رہ سکتی۔

دوسری وجہ: نفس پر ایثار ہے۔ یہ حظوظ کو ساقط کرنے کی بہت بڑی اصل ہے جو یہ ہے کہ انسان خالص توکل کو اپناتے ہوئے۔ یقین کی صحت پر اعتماد رکھتے ہوئے اور اللہ تعالیٰ سے محبت کی خاطر اپنے بھائی کی مدد کے لیے مشقت جھیل کر اپنا حصہ چھوڑ دے اور یہ نہایت محمود خلق اور پاکیزہ عمل ہے۔ جو صلے اللہ علیہ وسلم کے فعل اور پسندیدہ خلق سے ثابت ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھلائی میں سب لوگوں سے بڑھ کر تھے، رمضان کے مہینہ میں اور زیادہ سخی ہو جاتے اور جب آپ سے جبریل علیہ السلام ملتے تو تیز ہوا سے بھی زیادہ سخی ہو جاتے تھے۔"

حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا نے آپ سے فرمایا تھا کہ آپ ناداروں کا بوجھ اٹھاتے، بیروزگاروں کو کام پر لگاتے اور حق کی راہ میں آنے والی مصیبتوں پر مدد کرتے ہیں۔"

ایک دفعہ آپ کے پاس نوے ہزار درہم لائے گئے۔ آپ نے اس رقم کو چٹائی پر رکھ دیا اور اسے تقسیم کرنے لگے کسی سائل کو واپس نہ کیا حتی کہ اس کام سے فارغ ہو گئے۔ بعد ازاں ایک آدمی آیا تو آپ نے فرمایا۔ اب میرے پاس کچھ نہ رہا۔ لیکن تم میری ذمہ داری پر جو خریدنا ہے خرید لو۔ جب ہمارے پاس کچھ آیا تو ہم ادائیگی کر دیں گے۔ حضرت عمرؓ آپؐ سے کہنے لگے: "جس چیز پر آپ قدرت نہیں رکھتے اس کا تو اللہ نے آپ کو مکلف نہیں بنایا" یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بری لگی۔ ایک انصاری کہنے لگے۔ اے اللہ کے رسول خرچ کیجیے اور عرش والے کی طرف سے کمی کا خوف نہ کیجیے۔ اس بات پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے، آپ کا چہرہ کھل گیا اور فرمایا، "مجھے اسی بات کا حکم دیا گیا ہے۔"

اسے ترمذی نے ذکر کیا ہے، اور حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے دن کے لیے کبھی کچھ نہ رکھا۔ اور ایسی روایات بہت ہیں۔

صحابہ کرامؓ کا بھی یہی حال تھا۔ میں جانتا ہوں جو اللہ تعالیٰ کے اس قول کی تفسیر میں آیا ہے۔

وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا (۹/۸۶) — اور اللہ کی محبت کی خاطر مسکین، یتیم اور قیدی کو کھانا کھلاتے ہیں۔

اور جو درج ذیل آیت کے بارے میں صحیح روایت میں آیا ہے۔

وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ (۹/۵۹)۔ — اور وہ اپنے آپ پر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں خواہ کتنے ہی بھوکے ہوں۔

اور جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے وہ کتاب الاحکام کے باب الاسباب میں مذکور ہے۔ ہاں حظوظ کو ساقط کرنے کے مسئلہ پر بحث ہے۔

ایثار کی دو قسمیں ہیں۔ ملکیت سے ایثار مال سے ہو یا اپنی بیوی کو جدا کرنے سے تاکہ جس کے حق میں ایثار کیا جا رہا ہے اس کے لیے وہ حلال ہو جائے۔ جیسا کہ صحیح احادیث میں حدیث مواخات میں مذکور ہے اور جانی ایثار جیسا کہ صحیح روایت میں ہے کہ احد کے دن حضرت ابوطلحہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ڈھال بن گئے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم جھانکتے تھے کہ لوگوں کو دیکھیں تو حضرت طلحہؓ کہتے "یا رسول اللہ! سر بلند نہ کیجئے مبادا کافروں کا کوئی تیر آپ کو آ لگے۔ میرا سینہ آپ کے سینے کے آگے ہے اور حضرت طلحہ اپنے ہاتھ سے آپؐ کو بچا رہے تھے حتیٰ کہ وہ شل ہو گیا۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل بھی معلوم ہے کہ آپ جنگ کے دوران سب لوگوں سے دشمن کے زیادہ نزدیک ہوتے تھے۔ ایک رات اہل مدینہ پر گھبراہٹ طاری ہوئی۔ لوگ اس آواز کی طرف جانے لگے۔ تو انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واپس آتے ہوئے ملے۔ جو اس آواز کی طرف ان سب سے پہلے چلے گئے تھے۔ آپ نے ابوطلحہ کے گھوڑے پر ننگی پیٹھ سوار ہو کر اس واقعہ کی تحقیق کی اس وقت تلوار آپ کی گردن میں تھی اور آپ فرما رہے تھے "ہرگز نہ گھبراؤ"۔ اور ایسا کام اسی شخص کا ہو سکتا ہے جو اپنے آپ پر دوسروں کو ترجیح دے۔ اور علی بن ابوطالب والی حدیث مشہور ہے جب کہ حضرت علیؓ اس رات رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کے بستر پر سوئے جب کفار آپؐ کو قتل کر دینے کا عزم کئے ہوئے تھے۔ ان تمام مثالوں میں جانی ایثار غایت درجہ کا پایا جاتا ہے۔ اور صوفیہ میں کچھ ایسے لوگ ہیں جو محبت کو پہچانتے ہی ایثار سے ہیں۔ جس پر دلیل حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں عزیز کی بیوی کا قول ہے۔

اَنَا رَاوَدْتُّهٗ عَنْ نَّفْسِهٖ وَاِنَّهٗ لَمِنَ الصّٰدِقِیْنَ (۱۲/۵۱)۔ میں نے ہی اسے پھسلایا تھا اور وہ یقیناً سچا ہے۔

گویا برائت کے معاملہ میں اس عورت نے حضرت یوسف علیہ السلام کو اپنے آپ پر ترجیح دی۔

امام نووی کہتے ہیں، دنیوی امور میں کھانے وغیرہ اور حظوظ نفس[1] کے ایثار کی فضیلت پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔ بخلاف نفلی عبادات کے جن میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ اس قسم اور اس سے پہلی (یعنی مالی ایثار) قسم کے کئی مراتب ہیں اور اس معاملہ میں خالص توکل اور یقین کامل کے اوصاف کے لحاظ سے مختلف حالات کی بناء پر لوگوں کے درجات بھی مختلف ہیں اور روایت ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اپنا سارا مال نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کر دیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نصف اور ابو لبابہ اور کعب بن مالکؓ تہائی تہائی حصہ مال لائے۔ ابن عربی کہتے ہیں کہ یہ اس لیے تھا کہ وہ دونوں حضرت ابوبکر و عمرؓ کے مقابلہ میں درجہ میں کم تھے۔

ماحصل یہ ہے کہ اس مقام پر ایثار حظوظ عاجلہ کو ساقط کر دینے پر مبنی ہے۔ اس وجہ سے پہنچنے والے نقصان کو برداشت کرنے پر کوئی عتاب نہیں جب کہ وہ شرعی مقصد میں خلل نہ ڈالتا ہو۔ اور اگر وہ شرعی مقصد میں خلل انداز ہو تو اسے حظ کو ساقط کرنا شمار نہ کیا جائے گا، نہ ہی وہ شرعاً محمود ہے۔ وہ شرعاً محمود اس لیے نہیں کہ حظوظ کو ساقط کرنا یا تو محض کسی حاکم کے حکم سے ہوگا یا کسی دوسرے کے حکم سے اور یا کسی دوسری چیز کے لیے ہوگا۔ اور اس کا کسی چیز کے لیے بھی نہ ہونا عبث ہے کوئی عقلمند ایسا نہیں کرتا۔ اور حاکم کے حکم سے حظوظ کو ساقط کرنا اس بات کی ضد ہے کہ وہ مقصد شرعی میں مخل ہو۔ کیونکہ اس سے خلل واقع

---

[1] اور وہ مالی ایثار ہے۔

ہونا حاکم ہے حکم سے نہیں اور جب یہ صورت نہ ہو تو وہ اس کا مخالف ہوگا۔ اور حاکم کے حکم کی مخالفت اس کی موافقت کی ضد ہوگی۔ گویا ثابت ہوگیا کہ وہ کوئی تیسری چیز ہے جو حظ ہے اور حظوظ کو ساقط کرنے کی نسبت سے گزشتہ تینوں اقسام کا حکم بھی معلوم ہو سکتا ہے۔

پانچویں قسم: یہ ہے کہ جالب یا دافع کو تو کوئی نقصان نہ پہنچے لیکن عادتاً وہ کسی یقینی مفسدہ کی طرف لے جائے۔ اس قسم کے لیے دو نظریے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ اس طرح قصد کرنے والا ہو جیسا قصد کرنا شرعاً جائز ہو اور اس میں کسی کو نقصان پہنچانے کا قصد نہ ہو۔ اس پہلو سے یہ جائز ہے اس میں کوئی ممانعت نہیں اور دوسرا یہ کہ وہ جانتا ہو کہ اس مقصود کے عمل سے دوسرے کو لازماً نقصان پہنچے گا اور اگر وہ یہ کام نہ کرے تو نقصان نہیں پہنچے گا۔ اس پہلو سے یہ دوسرے کو نقصان پہنچانے کے قصد کا مظنہ ہے۔ کیونکہ وہ اس فعل میں یا تو خالص مباح کا نائل ہوگا جس کے فعل سے نہ کسی ضروری کا مقصد متعلق ہوگا نہ حاجی کا اور نہ تکمیلی کا۔ لہٰذا جیسے بھی وہ اس فعل کو واقع کرے، اس کے واقع کرنے میں شارع کا کوئی قصد نہ ہوگا۔ رہا کسی مامور بہ کام کا فاعل اس طور پر کہ اس میں مضرت واقع ہو جب کہ اس کے فعل سے ایسے پہلو کا بھی امکان ہو جس سے تکلیف نہ پہنچے۔ اور دوسری صورت کو چھوڑ کر اس طرح وہ کام کرتا کہ اس سے دوسرے کو نقصان پہنچے شارع کا قصد نہیں ہو سکتا۔

ہر دو صورتوں میں مضرت کا علم ہونے کے باوجود اس فعل کا اس پہلو سے قصد کرنے میں دو باتوں میں سے ایک ضرور ہوگی۔ یا تو مامور بہ کام کو پوری طرح سوچا نہ ہوگا۔ اور یہ ممنوع

ؔ اور یہ اس صورت میں ہے کہ وہ مامور بہ کا فاعل ہو اور مؤلف کا قول و اما قصد الی نفس الاضرار (فی نفسہ دکھ پہنچانے کا قصد) اور اس میں دو صورتوں کا احتمال ہے۔ الایہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ دونوں صورتوں میں اضرار کا قصد اس کے خلاف ہے جو پانچویں قسم میں فرض کر لیا گیا ہے۔ جیسا کہ مؤلف نے اپنے اس قول سے فلہ نظران نظر الخ کہہ کر صراحت کر دی ہے اور جیسا کہ اس مسئلہ کی ابتداء میں اس اصل کی قسمیں بیان کی گئی ہیں جہاں مؤلف نے کہا ہے کہ الثانی لا یقصد اضراراً الخ اور کبھی مولف کے قول و اما قصد سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ وہ قصد کا مظنہ ہے لہٰذا اس سے اس (بقیہ اگلے صفحہ پر)

ہے یا پھر اس کا دکھ پہنچانے کا قصد ہوگا اور یہ بھی ممنوع ہے۔ تو لازم آتا ہے کہ اس فعل سے اسے روک دیا گیا ہو لیکن اگر وہ اسے کرے تو زیادتی کرنے والا شمار ہوگا۔ اور مجموعی طور پر ضمان اس پر پڑ جائے گی۔ اور ضمان میں ہر واقعہ کی مناسبت سے اموال و نفوس کے مطابق غور کیا جائے گا اور اسے قاصد ہرگز شمار نہ کیا جائے گا۔ جب کہ زیادتی کے لیے اس کا قصد ثابت نہیں ہو سکا۔ اسی قاعدہ پر دار مغصوبہ میں نماز کا، اور مغصوبہ چھری سے ذبح کا مسئلہ چلتا ہے۔ اور وہ مسائل جو ان مسائل کے ساتھ آ ملتے ہیں وہ اپنی اصل میں ایسے ماذون فیہ ہیں۔ جن سے دوسرے کو نقصان پہنچ جانا لازم آتا ہے۔ اسی بنا پر[1] جمہور کے نزدیک عبادت درست ہے جس پر جزا ملے گی[2] اور اصلی عمل درست ہے اور وہ دوسرے پہلو سے عاصی ہے اور اگر وہاں کا مسئلہ ہو تو وہ ضامن ہے۔ اس کے مختلف پہلوؤں کے لحاظ سے احکام میں تضاد نہیں۔ اور جس نے اس مقام پر فساد کی بات کی وہ یہاں بھی کرے گا۔ اسے لازم

بر ابقیہ حاشیہ گذشتہ، مظنہ کا معاملہ کیا جائے گا اگرچہ بالفعل قصد حاصل نہ ہو۔ جیسا کہ اس نے اپنے قول میں صراحت کردی ہے فانه من هذا الوجه مظنة لقصد الخ الا یہ کہ اس کے اس قول ولا يعد قاصد له البتة میں کلام باقی رہ جاتا ہے جب کا معنی یہ ہے کہ اس سے قصد کے مظنہ کا سا معاملہ نہ کیا جائے تعالیاً اس کی مراد یہ ہو کہ اس سے وہ معاملہ کیا جائے جو دیت میں اور تلف کرنے والے کی ضمان میں غلطی کرنے والے سے کیا جاتا ہے۔ اب آپ پر لازم ہے کہ اس مبحث کو پورا کریں۔

[1] یعنی گزرے ہوئے دونوں نظریے پائے جانے کی وجہ سے، ان میں ایک تو جائز ہے جس کی ممانعت نہیں اور اس کا دوسرے سے الگ ہو جانا ممکن ہے۔

[2] ان میں سے بعض نے یہاں قرافی کا دعویٰ نقل کیا ہے کہ عبادت کی صحت اور اس کی کفایت پر ثواب ملنا مستلزم نہیں اور اس بات کو محققین نے قبول کیا ہے اور کہا ہے کہ قدیم و جدید سب فقہاء اس دعویٰ کے خلاف ہیں اھ آپ پر مخفی نہ رہے کہ اس بحث کی تحقیق کا یہ مقام نہیں۔ اس کا اصل مقام ج ۱۔ الصحة والبطلان کے پہلے مسئلہ میں ہے۔ وہ دیکھ لیجیے۔ کیونکہ شاطبی اس مقام پر پرکھ آئے ہیں۔ صحت کا اطلاق حصول ثواب کی امید کے معنی میں ہے اور بطلان اس سے ناامیدی ہے۔ جیسے کوئی ریاء وغیرہ کے طور پر نماز پڑھے جب کہ اس کی قضا نہیں دینی پڑتی اور اس پر ثواب نہیں ہوتا۔ جیسا کہ فروع میں انہوں نے اس کی صراحت کردی ہے۔

ہے کہ فقہ کے وسیع میدان میں غور و فکر کرے جس کا ضابطہ اس معنی کی طرف لوٹتا ہے[1] - یہ حظوظ کے اثبات کی بحث سے ہے - اور یہ تو معلوم ہے کہ حظوظ کو ساقط کرنے والے لوگ اس قسم کے عمل کے تحت ہرگز داخل نہیں ہوتے -

چھٹی قسم: یہ ہے کہ اس کے ادا کرنے سے کبھی کبھی مفسدہ پیدا ہو۔ یہ قسم بھی اپنی اصل اذن پر ہے - کیونکہ مصلحت جب غالب ہو تو ایسے نادر مفسدہ سے اس کی شگاف زدگی کا اعتبار نہ ہوگا۔ کیونکہ عادتاً کوئی ایسی مصلحت نہیں پائی جاتی جو مفسدہ سے مکمل پاک ہو۔ الا یہ کہ شارع نے شرع کی گزرگاہ میں صرف مصلحت کے غلبہ کا اعتبار کیا ہے اور کبھی کبھی پیدا ہونے والے مفسدہ کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اس کائنات میں عادات کی گزرگاہ پر شرعیات چلتی ہیں - اور یہاں جلب مصلحت یا دفع مفسدہ کے قاصد کا قصد۔ جب کہ وہ اس سے کبھی کبھی پیدا ہونے والے مفسدہ کو بھی جانتا ہو۔ سوچ سے قاصر اور ضرر کے وقوع کا قصد رکھنے شمار نہ ہوگا۔ لہٰذا عمل اس صورت میں اپنی مشروعیت کی اصل پر باقی رہے گا۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ ہم نے مشروعات کے ضوابط کو ایسا ہی پایا ہے۔ جیسے خون، اموال اور زنا کے مقدمات میں شہادتوں کی بنا پر فیصلہ جب کہ شہادت میں جھوٹ، وہم اور غلطی کا امکان موجود ہے اور محدود مسافت پر نماز قصر کی اباحت، جس میں ایک خوشحال بادشاہ کو مشقت نہ ہونے کا امکان ہے - اور سخت محنت[2] والے کاموں کے باوجود حضر میں قصر کا جائز نہ ہونا۔ اسی طرح خبر واحد[3] پر عمل کرنا ہے - اور تکالیف میں جزئی قیاسات جب کہ

---

[1] جو کہ نظر ثانی ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ ضرر کو جانتا ہو اور مظنہ ہے کہ وہ اس کا قصد کرے ، اس پہلو سے وہ ممنوع ہے اور فعل مخالف ہے جو شارع کے قصد کے برعکس ہے - اور جو شریعت کے برعکس ہو وہ باطل ہے -

[2] یعنی صنعت کا کام کرنے والے جب اس کے عادی ہو جاتے ہیں تو اس صنعت میں عادت سے خارج مشقت ان کے لیے نادر ہو جاتی ہے جیسا کہ پہلے معمول پر مشقت کے متعلق گزر چکا ہے کہ اس نادر کا اعتبار نہ ہو گا -

[3] یعنی جزئیات میں۔ جیسا کہ مؤلف نے قیاسات میں قید لگائی ہے جیسے کہ فلاں روایت کے مطابق عمل جب کہ اس میں خطاء اور کذب وغیرہ کا احتمال ہے اور جیسے مثال کے طور پر گورکن کو چور پر قیاس کرنا۔ اور یہ جزئی قیاس ہے جس کے مطابق خطاء کی کئی وجوہ کے احتمال کے باوجود عمل کیا جاتا ہے اور یہ وجوہ قیاسات پر اعتراضات کے مبحث سے معلوم ہو سکتی ہیں جو کہ پچیس[25] سے زائد ہیں - اور ان دونوں مسئلوں میں جزئیات کو ضروری سے مقید کیا ہے - کیونکہ فعل قیاس

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

ان میں کئی پہلوؤں سے خطاء اور اختلاف کا امکان ہے لیکن چونکہ یہ نادر ہیں لہٰذا ان کا اعتبار نہیں۔ اعتبار غالب مصلحت کا ہے۔ اور اس کتاب میں اس کے مقام پر یہی کچھ بیان ہوا ہے۔

ساتویں قسم: یہ ہے کہ اُدھر لے جائے جہاں مفسدہ کا گمان ہو۔ اس میں بھی اختلاف کا احتمال ہے۔ اس کی اصل اباحت اور اذن تو ظاہر ہے ہی جیسا کہ چھٹی قسم میں گزر چکا ہے۔ اور ضرر اور مفسدہ کا لاحق ہونا ظنی ہے۔ تو کیا ظن کو علم کا قائم مقام قرار دے کر دونوں مذکورہ[1] وجہوں سے روک کیا جائے گا؟ یا ان دونوں کا تخلف جائز ہونے کی وجہ سے نہیں رد کا جائے گا اگرچہ یہ تخلف نادر ہوتا ہے لیکن درج ذیل امور کی بنا پر ظن کا اعتبار ہی راجح تر ہے۔

ایک یہ کہ عملیات کے ابواب میں ظن علم کے قائم مقام ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی اس کا جاری ہونا ظاہر ہے۔

دوسرا یہ کہ سد ذرائع سے متعلق منصوص علیہ اس قسم میں[2] داخل ہیں۔ جیسے ارشاد باری ہے۔

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ (۶/۱۰۸)	جو لوگ اللہ کے سوا دوسروں کو پکارتے ہیں انہیں گالی نہ دو۔ ورنہ وہ ازراہ دشمنی لاعلمی کی بنا پر اللہ کو گالی دینے لگیں گے۔

کیونکہ انہوں نے کہا تھا کہ ہمارے معبودوں کو گالی دینے سے باز آجاؤ یا پھر ہم آپ کے معبود

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کے ساتھ بندگی اختیار کرنا اور اسی طرح اخبار احاد کے ساتھ بندگی کرنا دین کے قطعی اصولوں میں سے ہے جیسا کہ اس طرف اشارہ پہلے گزر چکا ہے۔

[1] یعنی پانچویں قسم میں۔ اور وہ دونوں وجہیں مامور بہ کام میں سوچ کی کمی اور فی نفسہ اضرار کا قصد ہے اور مکلف کا قول لجواز تخلفها اس قسم اور پانچویں قسم میں فرق ظاہر کرتا ہے جس کے متعلق اس قسم میں کہا گیا ہے کہ عادتاً یقینی مفسدہ کی طرف لے جاتی ہیں۔

[2] اس کا ظاہر یہ ہے کہ یہ اسی کی قسم ہے لہٰذا اس کے پورا کرنے سے استدلال پورا نہیں ہوتا۔ لیکن غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ جسے مؤلف نے جلب مفسدہ گمان کیا ہے یہ پوری قسم اس کا ذریعہ ہے۔ اور غالباً مؤلف کی غرض یہ ہے کہ وہ جن آیات و احادیث کو اس کی جزئیات سے اس پر بطور نص لایا ہے وہ اس میں داخل ہیں۔ گویا اس کی بقیہ جزئیات قیاساً اس پر محمول ہوں۔ تو دلیل پوری ہو جاتی ہے۔ اور اسے مؤلف کا یہ قول داخل فی هذا القسم ظاہر کر رہا ہے۔

کو گالی دیں گے تو یہ آیت نازل ہوئی۔ اور صحیح حدیث[1] میں ہے، بڑے بڑے گناہوں میں سے ایک یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے والدین کو گالی دے۔ صحابہ کہنے لگے۔ "اے اللہ کے رسول اپنے والدین کو کوئی گالی دیتا ہے؟" آپ نے فرمایا، "ہاں ایک شخص جب دوسرے کے باپ کو گالی دیتا ہے تو وہ اس کے باپ کو گالی دیتا ہے۔ اور اس کی ماں کو گالی دیتا ہے تو وہ اس کی ماں کو گالی دیتا ہے۔" اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم منافقوں کو قتل کرکے رکے رہے اس لیے کہ یہ بات کفار کے اس قول کا ذریعہ بن سکتی تھی کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اپنے ساتھیوں کو قتل کرنے لگے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ نے مومنوں کو اس بات سے منع کر دیا کہ وہ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کو رَاعِنَا کہیں، حالانکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا قصد اچھا تھا، تاکہ یہود اس کلمہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی کا ذریعہ نہ بنا لیں۔ اور ایسی مثالیں بہت ہیں جو سب کی سب اپنی اصل[2] کے حکم پر مبنی ہیں اور اس میں وہ حکم بھی مل جاتا ہے جو اس کی طرف ذریعہ ہو۔

تیسرا یہ کہ وہ منہی عنہ تعاون علی الاثم والعدوان میں داخل ہیں۔ اور اس قسم کا ماحصل یہ ہے کہ مفسدہ اور ضرر کا ظن اس کی طرف قصد کا قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ گویا خارجی لوازم سے قطع نظر اصل جلب منفعت اور دفع مضرت کا جواز ہے۔ الا یہ کہ جب مصلحت حیلوں کے باب سے یا تعاون کے باب سے مفسدہ کا سبب بن رہی ہو تو اس پہلو سے اس سے منع کیا گیا ہے نہ کہ اصل کے پہلو سے۔ کیونکہ سبب اپنانے والا اپنے نفس کی مصلحت کے علاوہ کوئی قصد نہیں رکھتا۔ اگر اس کو تعدی کے معنی میں رکھا جائے تو یہ اس جہت سے ہو گا کہ اس میں تقصیر کا منظنہ ہے اور یہ پانچویں قسم سے بہت کم رتبہ ہے۔ اسی لیے اس میں اختلاف واقع ہوا کہ آیا کسی چیز کا مظنہ، اس چیز کی طرف نفس قصد کا قائم مقام ہو سکتا ہے یا نہیں؟ یہ اثبات حظوظ کا نظریہ ہے۔ رہا اسقاط حظوظ کا نظریہ تو اس قسم میں ایسے لوگ ویسے ہی ہیں جیسے پانچویں قسم والے، بخلاف چھٹی قسم کے، کیونکہ عادتاً انسان اس سے الگ ہونے کی قدرت نہیں رکھتا۔

---

[1] اسے تیسیر میں نسائی کے سوا چھیوں نے نکالا۔

[2] اذن سے یا اس کے خلاف جس طرح کہ حدیث میں گالی والے مذکورہ مسئلہ میں ہے۔ کیونکہ اس کی اصل اس کی طرف ذریعہ اختیار کرنے والے کے بغیر ممنوع ہے اور ایسے ہی ذریعہ بھی۔ بخلاف باقی مثالوں کے کہ ان کی اصل ماذون فیہ ہے لیکن اس کا حکم وہ ہو گا جس پر مرتب ہوئی۔

آٹھویں قسم ۔ یہ ہے کہ وہ کثیر مفسدہ کی طرف لے جاتا ہو وہ عام نہ ہوا ورنہ نادر ہو۔ یہ قسم غور اور اشتباہ کا مقام ہے اور اس کی اصل کو اذن کی صحت کی اصل پر محمول کیا گیا ہے جیسے کہ امام شافعیؒ وغیرہ کا مذہب ہے[1]۔ اس لئے کہ مفسدہ کے واقع ہونے سے علم اور ظن دونوں کی نفی ہو جاتی ہے۔ جبکہ یہاں وقوع اور عدم وقوع کے درمیان محض احتمال ہی احتمال ہے، کوئی ایسا قرینہ نہیں جس سے ایک پہلو کو دوسرے پر ترجیح دی جا سکے۔ اور مفسدہ اور ضرر کے لئے قصد کا احتمال، نفسِ قصد کا قائم مقام نہیں ہو سکتا، نہ ہی وہ اس کا مقتضی ہے۔ جس کی وجہ اس کے پائے جانے یا نہ پائے جانے سے متعلق غفلت وغیرہ جیسے عوارض کا وجود ہے۔

نیز یہ بھی صحیح نہیں کہ یہاں جالب یا واقع کو قاصد یا مقصر شمار کیا جائے جیسا کہ علم اور ظن میں ہوتا ہے۔ کیونکہ اسے دونوں کی طرف قصد پر محمول کرنا اس لئے بہتر نہیں کہ اسے ان دونوں میں سے ایک کے عدم قصد پر محمول کیا جائے۔ اور جب یہ صورت ہو تو ماذون فیہ سبب اختیار کرنا زیادہ قوی ہے۔ اِلّا یہ کہ امام مالکؒ نے کثرت قصد واقع ہونے کی بنا پر اس کا سد ذرائع میں اعتبار کیا ہے۔ یہ اس لئے کہ قصد فی نفسہٖ کسی ضابطہ نہیں لایا جا سکتا۔ کیونکہ وہ باطنی امر ہے۔ لیکن یہ اس کے لئے کھلا میدان ہے اور اس کا وقوع بکثرت پایا جاتا ہے۔ یا وہ اس کا مظنہ[2] ہے۔ تو جیسے مظنہ میں تخلف درست ہونے کے باوجود[3] اس کا اعتبار کیا جاتا ہے اسی طرح کثرت کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ وہ قصد کا میدان ہے اور اس کی اصل وہ حدیث[4] ہے جس میں زید بن ارقم کی اُمِّ ولد کا ذکر ہے۔

---

[1] یعنی مفسدہ کی طرف جیسے مثال کے طور پر معصیت اگرچہ اس سے کسی کو نقصان نہ ہو اور نہ دوسرے کو نقصان پہنچے۔

[2] جس چیز پر آٹھویں قسم مبنی ہے اس میں اس سے بھی زیادہ فراخی ہے اور وہ بکثرت واقع ہوتا ہے۔ اور کبھی اس قسم میں کثرت کے مظنہ کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے۔ اگرچہ بالفعل کثرت معلوم نہ ہوتی ہو۔

[3] یعنی ساتویں قسم میں اور مؤلف کا قول لا سیما مجال القصد (کیونکہ وہ قصد کا میدان ہے) یہ تلاش کردہ علت غیر واضح ہے جو پہلی دو دلیلوں کی مدافعت نہیں کرتی۔ کیونکہ وہ احتمال کے علم یا ظن تک نہ پہنچنے میں رکاوٹ نہیں بنتی۔

[4] یہ ام یونس کی حدیث ہے۔ ام یونس نے کہا کہ اس کا کیا معنی ہے کہ اس نے زید کی ام ولد کو، جو اس کی لونڈی تھی، آٹھ سو درہم ادھار پر بیچا اور ساتھ ہی یہ شرط کی کہ خریدار اس کے بغیر اسے کسی کے پاس نہ بیچے گا۔ پھر مقررہ مدت سے پہلے چھ سو درہم میں خرید لیا۔ پھر حضرت عائشہؓ سے فتویٰ پوچھا۔ حضرت عائشہ نے کہا۔ جو تو نے بیچا تو برا کیا۔ یعنی یہ شرط لگائی کہ خریدار اس کے علاوہ کسی کے پاس نہ بیچے گا اور یہ شرط عقد بیع کے خلاف ہے۔ اور جو تو نے خریدا تو وہ بھی برا کیا۔۔۔ اور حضرت عائشہؓ نے اس کام پر اسے خوب ڈانٹا۔ یعنی کثیر۔ جو کہ اس بیع کے قصد میں کثیر یعنی آٹھ سو کے بجائے قلیل چھ (بقیہ اگلے صفحہ)

علاوہ ازیں کبھی کثیر نہ ہونے کے باوجود علت کی وجہ سے حکم مشروع ہو جاتا ہے۔ جیسے شراب کی حد جو سزا کے لئے مشروع ہے اور اس میں زجر و توبیخ زیادہ تو ہے غالب[1] نہیں۔ تو ہم حکم میں کثرت کا اعتبار کریں گے اس لئے کہ وہ اصل کے خلاف پر ہے۔ اصل تو انسان کا اس فعل سے دوسروں کو نقصان اور دکھ پہنچانے سے بچنا ہے۔ جیسے کہ ہمارے مسئلہ میں اصل اذن ہے۔ تو وہاں یہ زجر کی حکمت کی وجہ سے اصل سے نکل گیا اور یہاں اباحت کی وجہ سے اصل سے نکل گیا جو کہ ممنوع کاموں کے لئے سد ذریعہ کی حکمت ہے۔

علاوہ ازیں یہ قسم مفسدہ کے بکثرت واقع ہونے کے لحاظ سے اس سے پہلی قسم میں مشترک[2] ہے تو جیسے وہاں منع میں اس کا اعتبار کیا جائے گا ویسے ہی یہاں بھی اس کا اعتبار ہوگا۔

علاوہ ازیں اس قسم کے بارے میں بہت سی نصوص وارد ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو چیزوں[3] کو ملا کر کھانے سے منع کیا ہے اور تین اوقات[4] کے بعد نبیذ پینے سے، اور ان برتنوں میں نبیذ بنانے سے بھی جن میں نبیذ کے شراب بن جانے کے متعلق کچھ نہ جانتا ہو۔ اور آپ صلی اللہ علیہ

(بقیہ حاشیہ) اس کی ادائیگی کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ اور لونڈی کو درمیان میں لانا حیلہ ہے اور مدت کے مقابلہ میں دو سو کا فرق ہے گویا یہ کثیر ہے جس کا قصد کیا گیا لیکن یہ غالب نہیں مؤلف کی یہی غرض ہے لیکن یہ ان لوگوں کے زمانہ کے مطابق ہے۔ رہی آج کی بات تو آج یہ قصد میں یقیناً غالب ہے۔

[1] کبھی اسے تسلیم نہیں کیا جاتا۔

[2] محض لفظ کثرت سے اس کی تعبیر میں اشتراک کا حکم میں اشتراک کے سلسلہ میں کچھ فائدہ نہیں دیتا جب کہ یہ فرق ثابت ہو چکا کہ یہ محض احتمال ہے۔ رہا وہ مسئلہ تو اس میں مضرت اور مفسدہ حاصل ہونے کا ظن ہے۔ لہٰذا یہ استدلال میں مغالطہ کا شبہ پیدا کرتا ہے۔

[3] حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور اور منقہ کو ملا کر، اور خشک اور تر کھجور کو ملا کر نبیذ بنانے سے منع کیا ہے۔ اسے ترمذی کے سوا جماعت نے روایت کیا۔ (نیل الاوطار ج ۹)

[4] دیکھا جائے کہ مؤلف نے اسے غالب نہیں کہا بلکہ کثیر بنا دیا ہے اور یہ تو ظاہر ہے کہ نشوں کا مفسدہ کی طرف لے جانا کثیر نہیں بلکہ غالب ہے بالخصوص گرم ممالک میں۔ بلکہ اس میں دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ اور اس سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ ودتورع المفسدۃ الخ کے بعد کا مؤلف کا کلام ممانعت کے سلسلہ میں ہے۔

وسلم نے یہ وضاحت فرما دی کہ آپ نے بعض چیزوں سے صرف اس لئے روکا ہے کہ انہیں ذریعہ نہ بنا لیا جائے۔ چنانچہ آپ نے فرمایا، اگر میں ان باتوں میں رخصت دے دوں تو خطرہ ہے کہ تم وہی کچھ بنانے لگو گے[1]۔ یعنی لوگ اس طرح کی مباح حد پر نہیں ٹھہرتے۔ اور ان امور میں مفسدہ کا وقوع عادت کے مطابق غالب نہیں اگرچہ کثیر ہے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجنبی عورت سے خلوت کو حرام[2] قرار دیا اور یہ بھی کہ کوئی عورت[3] غیر محرم کے ساتھ سفر کرے۔ نیز آپ نے قبروں پر مساجد بنانے سے، ان کی طرف[4] منہ کر کے نماز پڑھنے سے اور نکاح میں اپنی بیوی کی

---

[1] نسائی روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفد عبدالقیس کو، جب وہ آپ کے پاس آئے تو بنے اور چوبیں اور روغنی اور لاکھ لگائے ہوئے برتنوں (میں نبیذ بنانے) سے منع کیا اور فرمایا "اپنے مشکیزے میں نبیذ بناؤ اور اس پر ڈاٹ لگا دو اور پیو اس سے میٹھا میٹھا"۔ کسی نے کہا "اے اللہ کے رسول مجھے اس کی اجازت دیجئے۔" آپ نے فرمایا "اس وقت تو اسے ایسا کر لے گا" اور آپ اپنے ہاتھ کے اشارے سے اسے (یعنی تیزی اور شدت) کو بیان کر رہے تھے۔ (نیل الاوطار ج ۹)

[2] جو مثالیں مؤلف نے دی ہیں ان میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے بعض تو مفسدہ کے حصول میں قطعی عادت کے مطابق یقینی ہیں۔ جیسے جمع کے مسئلہ میں قطع رحم اور بعض مظنون ہیں جیسے عورت کا غیر محرم کے ساتھ سفر کرنا اور جیسے اجنبی عورت سے خلوت۔ اور مفسدہ میں خصوصاً زنا ہی لازم نہیں بلکہ ہر وہ چیز کافی ہے جو اس کے مقدمات میں سے حرام ہے اور وہ چونکہ اکثر لوگوں میں مظنون ہے لہٰذا یہ دروازہ بند کر دیا گیا۔ اور جیسے بیع اور قرض حسنہ۔ اس میں مفسدہ غالب ہے اور اس کی مثال مقروض کا تحفہ دینا ہے۔ باقی امور میں آپ خود غور کر لیجئے۔ احرام باندھنے والے کے لئے خوشبو کو بھی ایسا ہی تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور غالب یہ ہے کہ نکاح کی وجہ سے حج کے خراب کرنے میں یہ اکیلا سبب نہیں بنتا۔

[3] احمد نے روایت کیا کہ "جو شخص اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہے وہ کسی عورت سے خلوت نہ کرے جب تک کہ اس عورت کا کوئی محرم ساتھ نہ ہو۔ کیونکہ ان دونوں کا تیسرا شیطان ہوتا ہے"۔ نیز یہ روایت بھی ہے۔ کوئی مرد ایسی عورت سے خلوت نہ کرے جو اس مرد کے لئے حلال نہ ہو مگر ان کا تیسرا شیطان ہوتا ہے۔ الا یہ کہ وہ محرم ہو" اھ (نیل الاوطار ج ۶) اور شیخین نے روایت کیا کہ: کوئی مرد کسی عورت سے خلوت نہ کرے مگر جب اس عورت کا محرم اس کے ساتھ ہو اور عورت سفر نہ کرے مگر جب اس کا محرم اس کے ساتھ ہو" اھ نیل الاوطار (ج ۵)۔

[4] مسلم نے روایت کیا کہ: "قبروں پر نہ بیٹھو۔ نہ ان پر نماز پڑھو، نہ ان کی طرف منہ کر کے نماز پڑھو"۔ ابن عباس کہتے ہیں کہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں کی زیارت کرنے والی عورتوں پر اور انہیں مساجد بنانے

پھوپھی یا خالہ کو جمع کرنے سے منع کیا اور فرمایا: اگر تم ایسا کرو گے تو تم نے ارحام کو قطع کیا[1] اور چار بیویوں سے زیادہ سے نکاح کو حرام قرار دیا جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ؎

اس طرح تم بے انصافی سے بچ جاؤ گے۔

اور عدت والی عورت کی منگنی اور اس کے نکاح کی حرمت کی صراحت کر دی۔ اور عدت کے دوران عورت کو خوشبو لگانے اور زینت کو حرام کیا کیونکہ یہ سب نکاح پر ابھارنے والی چیزیں ہیں۔ اسی طرح احرام باندھنے والے کے لئے خوشبو اور عقد نکاح کو حرام کیا۔ اور بیع اور قرضہ سے مقروض سے ہدیہ لینے سے اور قاتل کے وارث ہونے سے منع کیا۔ اور رمضان سے ایک یا دو دن پہلے روزہ رکھنے سے بھی منع کیا۔ اور عید الفطر کے دن روزہ رکھنا حرام کیا۔ اور روزہ کھولنے میں جلدی اور سحری کھانے میں تاخیر کی ترغیب دی۔ یہ ایسے ہی دوسرے امور ہیں جو ذریعہ ہیں۔ اور اضرار اور مفسدہ کے قصد میں ان امور میں کثرت ہے۔ نہ یہ غالب ہیں اور نہ اکثر الوقوع ہیں۔ اور شریعت احتیاط کے ساتھ قبول کرنے پر اور جس راہ پر پڑنے سے مفسدہ کا گمان ہو اس سے بچنے پر مبنی ہے۔ تو جب مجملاً اور تفصیلاً یہ معلوم ہو گیا۔ تو ایسی باتوں پر عمل شریعت میں بدعت نہیں بلکہ وہ شریعت کے اصول میں سے ایک اصل ہے جو کسی تکمیل کرنے والے امر کی طرف راجع ہوتی ہے خواہ یہ تکمیل کسی ضروری کی ہو یا حاجی کی یا تحسینی کی۔ غالباً مؤلف اسے انشاء اللہ کتاب الاجتہاد میں بیان کریں گے۔

چھٹا مسئلہ

ہر شخص خود اپنے مصالح کا مکلف بنایا گیا ہے لہٰذا اس کے مصالح کے قیام کی ذمہ داری کسی

(بقیہ حاشیہ) والوں اور چراغ جلانے والوں پر لعنت کی ہے۔ اھ نیل الاوطار (ج ۶)۔

[1] اسے ابن عدی نے روایت کیا۔ اور ابن حبان نے یہ جملہ روایت کیا اور اس میں خطاب طبقہ اناث کے لئے بنایا (نیل الاوطار)

[2] کبھی کوئی چیز اپنے مقابل کی چیز سے واقع ہونے میں زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن وہ اس چیز تک نہیں پہنچ سکتی کہ وہ غالب ہو جائے جس کے مقابلہ پر نادر ہے۔

دوسرے پر نہیں جبکہ وہ اس کا اختیار بھی رکھتا ہو[۱] ۔ اور اس پر دلیل کئی وجوہ ہیں ۔

پہلی وجہ ۔ مصالح یا دینی اخروی ہوں گے یا دنیوی ۔ دینی میں تو کوئی راہ ہی نہیں کہ ان میں کوئی دوسرا اس کا قائم مقام بن سکے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے ۔ للٰہذا یہ پہلو تو یہاں زیر بحث ہی نہیں کیونکہ ان امور میں کوئی دوسرے کا نائب نہیں ہو سکتا ۔ یہاں غور و فکر تو دنیوی مصالح میں ہے جن میں نیابت درست ہوتی ہے ۔ پھر جب ہم یہ طے کر چکے ہیں کہ وہ اس کا مکلف ہے تو وہ اس پر متعین ہو گئی (یعنی عین بن گئی) اور جب اس پر متعین ہو گئی تو اس تعیین کے حکم سے دوسرے سے تکلیف ساقط ہو گئی ۔ اور اصل کے لحاظ سے وہ دوسرا اس کا مکلف نہ رہا ۔

دوسری وجہ ۔ یہ ہے کہ اگر دوسرا بھی اس کا مکلّف ہوتا تو وہ اس مکلف پر متعین (عین) نہ ہوتی ، نہ ہی اس سے یقینی طور پر مطلوب ہوتی ۔ کیونکہ مقصود تو مصلحت کا حصول اور مفسدہ کا دفعیہ ہے ۔ اور تکلیف کا حکم تو دوسرے پر لگ گیا ۔ تو لازم آیا کہ پہلا اس کا مکلف نہ رہے ۔ اور ہم اسے عین تکلیف کا مکلف قرار دے چکے ہیں ۔ تو یہ خلف ہوا جو صحیح نہیں ۔

تیسری وجہ ۔ یہ ہے کہ اگر دوسرا اس کا مکلف ہوگا تو یا وہ عین کا مکلف ہوگا یا کفایہ کا اور یہ کسی صورت میں بھی درست نہیں خواہ وہ عین ہو جیسا کہ پہلے گزر چکا اور خواہ وہ کفایہ ہو ۔ بالفرض وہ تکلیف مکلف پر عین ہے کفایہ نہیں تو لازم آئے گا کہ ایک ہی حالت میں اس پر عین واجب[۲] بھی ہو اور غیر واجب[۳] بھی ۔ اور یہ محال ہے ۔

اِلّا یہ کہ کوئی مجبوری لاحق ہو ۔ اس صورت میں اس سے ان مصالح یا ان میں سے بعض مصالح کی تکلیف ساقط ہو جائے گی بشرطیکہ وہ ان مصالح کے لئے مجبور بھی ہو ۔ تو دوسرے پر ان مصالح کو قائم کرنا واجب ہوگا ۔ اسی لئے زکوٰۃ ، صدقہ ، قرض ، تعاون ، مردوں کا کفن و دفن ، بچوں اور دیوانوں کی گزران اور ان کے مصالح کی نگہداشت مشروع کئے گئے ہیں ۔ اور اس طرح کے

---

[۱] مؤلف اس سے استثنا اپنے اس قول میں ذکر کرے گا ۔ الا ان تلحقہ ضرورۃ فانہ

عنـ ۔ ذ ۔ ثلاث (مگر یہ کہ اسے کوئی مجبوری لاحق ہو تو ایسی صورت میں ۔۔۔) اور فی الحقیقت اس قید کی ضرورت بھی نہیں ۔ کیونکہ بغیر اختیار کے تو اپنی مصلحت کی کوئی بھی تکلیف پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتی ۔ للٰہذا تکلیف کے ضمن میں اس پر یہ امر زائد بے فائدہ ہے ۔ کیونکہ اختیار تو تکلیف کی شرطوں میں سے ایک ہے ۔

[۲] اصلی فرض کے ساتھ ۔ [۳]

دوسرے مصالح جن کی اسے ضرورت ہوتی ہے مگر وہ نہ مصالح کے حصول کی قدرت رکھتا ہے اور مفاسد کے دفعیہ کی۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ جو شخص اپنے مصالح کا مکلف نہیں بنایا گیا اس کے مصالح کے قیام کی ذمہ داری دوسرے پر ہے۔ وہ بھی اس طرح کہ اس دوسرے کو نقصان نہ ہو۔ غلام کے مفادات اپنے آقا کے مصالح سے جب الگ ہوں تو آقا سے غلام کے مصالح کے قیام کا مطالبہ کیا گیا ہے۔ اور بیوی کو شارع نے قیدی کی طرح خاوند کا زیر دست بنایا ہے۔ کیونکہ جب وہ فائدہ اٹھانے کے پہلو سے اس کے باطنی منافع کا مالک ہوا ہے اور وہ عورت قیام کے پہلو سے اس کی اولاد اور اس کے گھر پر غالب ہے تو وہ خاوند اس عورت کی گزران کا مکلف ہوگا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ (پ ۵ ع ۲) مرد عورتوں کی گزران کے مکلف ہیں۔

ساتواں مسئلہ

جو شخص دوسرے کے مصالح کا مکلّف ہو تو وہ اس کے ساتھ اپنے مصالح کے قیام پر بھی قادر ہوگا یا نہ ہوگا۔ مصالح سے میری مراد دنیوی مصالح ہیں جن کا وہ محتاج ہے۔

پھر اگر وہ بغیر مشقت کے اس پر قادر ہو تو کسی دوسرے پر اس کے قیام کی ذمہ داری نہیں اور اس پر دلیل یہ ہے کہ جب وہ سب باتوں پر قادر ہے اور اسی لئے اس پر تکلیف واقع ہوئی ہے اور اس تکلیف کے مطلوبہ مصالح اس مکلف کی جہت سے حاصل ہو رہے ہیں تو انہیں کسی دوسری جہت

لے مؤلف کا مفروضہ یہ ہے کہ غیر اس چیز کا کفایۃً مکلّف ہے۔ جیسے وہ شخص خود اپنے لئے بھی کفایہ ہی مکلف ہونا لازم قرار دیتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ایک ہی چیز ایک شخص کے لئے تو صرف کفایہ ہو اور دوسرے کے لئے وہی چیز کفایہ بھی ہو اور عین بھی ہو۔

لے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس حکم میں داخل ہوتا ہے۔

وَبِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ اور اس لئے کہ مرد اپنے اموال سے تو عورتوں پر خرچ کرتے ہیں۔

یہ مہر کے علاوہ بیوی کے اخراجات ہیں جیسا کہ دو تفسیروں میں سے ایک یہی ہے اس لئے جس مرد بیوی کے اخراجات برداشت نہ کر سکے تو اس سے زوجہ پر قیام کی صفت زائل ہو جاتی ہے اس صورت میں عورت کا حق ہے کہ وہ خاوند سے طلاق کا مطالبہ کرے جیسا کہ امام مالک اور شافعی کا یہی مذہب ہے۔

سے طلب کرنا صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ تو حاصل شدہ چیز کو حاصل کرنے کی طلب ہوئی اور یہ محال ہے۔ نیز جو کچھ اس سے پہلے والے مسئلہ میں گزر چکا ہے[1] وہ یہاں بھی جاری ہے۔ اور اس کی مثال آقا، خاوند اور والدین جن کی نسبت لونڈی یا غلام، بیوی اور اولاد سے ہے۔ کیونکہ اگر وہ اپنے مصالح کے قیام اور ان لوگوں کے مصالح جو اس کے زیر حکم ہیں، کے قیام پر قادر ہے تو کسی دوسرے کو ان کے قیام کی تکلیف نہیں دی جائے گی۔ اگر ہم یہ فرض کریں کہ وہ دوسرے کے مصالح قائم رکھنے پر قادر نہیں تو اس سے اس کا مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔ اب اس ضرر میں غور کرنا باقی رہ جاتا ہے جو زوجہ اور غلام اور لونڈی کو ہوگا۔ تو اس معاملہ میں دوسرے[2] پہلو سے غور کیا جائے گا جو اس بیان کو مجروح نہ کرے۔

اور اگر وہ اس پر کسی صورت قادر نہیں۔ یا وہ قادر تو ہے مگر ایسی مشقت کے ساتھ جو تکلیف کو ساقط کرنے میں قابلِ اعتبار ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ دوسرے کی جہت سے یہ متعلقہ مصالح خاصہ ہوں دوسرے یہ کہ وہ عام ہوں۔

اگر وہ مصالح خاصہ ہیں تو ساقط ہو جائیں گے اور ان کے اپنے مصالح ہی مقدم ہوں گے، کیونکہ شرعاً اس کا اپنا حق دوسروں پر مقدم ہے جیسا کہ پانچویں مسئلہ کی چوتھی قسم میں گزر چکا ہے اور انہیں قائم رکھنے میں یہاں بھی وہی معنی جاری ہیں۔ اِلّا یہ کہ وہ اپنے حظ کو ساقط کر دے۔ تو یہ دوسری نظر ہے جو پہلے واضح ہو چکی ہے۔

اور اگر یہ مصلحتِ عامہ ہو تو جن لوگوں سے یہ مصلحت متعلق ہے ان کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس شخص کے مصالح قائم کریں۔ وہ اس طرح کہ اس سے نہ تو ان کے اپنے مصالح کی اصل میں خلل واقع ہو اور نہ ہی انہیں کسی ایسے مفسدہ میں ڈال دے جو اس مصلحت کے مساوی ہو یا اس سے بڑھ کر ہو۔ اور یہ اس طرح ہوگا کہ مکلف سے کہا جائے کہ تیرے لئے یا تو تیرے اپنے خاص اور دوسروں کو عام مصالح کا قیام ضروری ہے۔ یا صرف ان مصالح کا جو تجھ سے خاص

---

[1] یعنی تینوں دلیلوں سے۔ جیسے کہ یہ دلیل پہلے مقدمہ میں کافی تبدیلی کے ساتھ اس مسئلہ میں بھی جاری ہے۔ لہٰذا کہا جاتا ہے کہ جب وہ اپنے مصالح پر قادر ہو اور اس وجہ سے اس پر تکلیف واقع ہو الخ۔

[2] جیسے اسے خرچ کی تنگی کی وجہ سے بیوی سے جدا ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ اور غلام کے بارے میں بھی اس کا حکم جاری ہوگا۔

ہیں یا صرف ان مصالح کا دوسروں کے عام ہیں۔ ان میں سے پہلی صورت درست نہیں کیونکہ ہم اسے تکلیف مالا یطاق قرار دے چکے ہیں یا وہ قسم جس میں مشقت کی بنا پر تکلیف ساقط ہو جاتی ہے لہٰذا وہ اصل کے لحاظ سے ایک ساتھ دونوں کا مکلف نہیں۔ اور دوسری صورت بھی صحیح نہیں۔ کیونکہ مصالح عامہ مصالح خاصہ پر مقدم ہیں جیسا کہ اس سے پہلے گزر چکا ہے الایہ کہ جب مکلف پر فی نفسہ کوئی مفسدہ واقع ہو۔ اس صورت میں مصالح خاصہ کا ہی مکلف ہوگا جس کی بنیاد اس مسئلہ میں تنازع[1] ہے۔ اور یہ اس صورت میں ممکن ہے کہ اس کے مصالح خاصہ کو دوسرے قائم کریں۔ لہٰذا یہ ان پر واجب ہے ورنہ لازم آتا ہے کہ بغیر ضرورت کے مصلحت خاصہ باطلاق مصلحت عامہ پر مقدم ہو۔ اور یہ بات گزشتہ[2] دلائل کی رو سے باطل ہے۔ اور جب اس کے مصالح خاصہ کا قیام دوسروں پر واجب ہو جائے تو اس مکلف پر صرف مصلحت عامہ کا قیام متعین ہوگیا (یعنی اس کے لئے فرض عین ہوگیا) اور یہ مفروضہ اقسام کی تیسری قسم ہے۔

فصل

جب یہ ثابت ہوگیا کہ یہ تیسری قسم اس شخص کے لئے متعین ہے جسے دوسروں کے مصالح کے قیام کا مکلف بنایا گیا ہے۔ لوگوں کے اس مکلف کے مصالح کے قیام میں شرط یہ ہے کہ اس سے نہ تو ان کے مصالح میں خلل واقع ہو اور نہ ہی اسے کوئی نقصان پہنچے۔

اور سلف صالح کے زمانہ میں یہ تعین ہو گیا تھا۔ کیونکہ شریعت نے اموال میں ایک حصہ کو مسلمانوں کے مصالح کے لئے ذخیرہ بنایا ہے جس میں کسی شخص کا کسی معین جہت سے کوئی حق نہیں ہوتا۔ وہ صرف مصالح عامہ کے لئے ہے جیسی بھی صورتِ حال ہو۔ اور وہ بیت المال

---

[1] یعنی جیسا کہ اس کی مثال ڈھال کے مسئلہ میں گزر چکی ہے۔ اگرچہ وہاں اس کا موضوع یہ ہے کہ وہ چیزیں جن میں دوسرا شخص مصلحت قائم نہیں رکھ سکتا۔

[2] یعنی ورنہ مؤلف نقل کرتا کہ وہ صحیح نہیں بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ مصلحت خاصہ کو مقدم کر رہا ہے۔ اگر مصلحت عامہ کے قیام میں اس پر کوئی مفسدہ داخل نہ ہو، تو اس مذکورہ قید کے بغیر باطلاق عامہ پر خاصہ کا مقدم ہونا لازم آیا۔ اور یہ باطل ہے۔

[3] جو کہ تجارتی مال کے پاس پہنچ کر سودا کرنے سے نہی اور کاریگر پر ضمان پڑنے پر اتفاق اور ایسے ہی دوسرے امور ہیں۔

کا مال سے۔ لہٰذا صرف اس پہلو سے اس مکلف کے مصالح کو قائم رکھنے کا بندوبست کیا جائے گا۔ پھر اس بیت المال سے وہ اوقاف بھی جا ملتے ہیں جو ایسی ہی وجہ کی طرح دوسری وجوہ کے لئے مخصوص ہوتے ہیں۔ اس طرح طرفین میں سے کسی کو نقصان نہیں پہنچتا۔ اس کے علاوہ اگر کوئی صورت ہو تو اس طرح کھڑا ہونے والے کے لئے بھی نقصان ہے اور کھڑا کرنے والوں کے لئے بھی۔

کھڑا ہونے والے کی مضرت یہ ہے جو اسے کھڑا کرنے والوں کی طرف سے احسان جتلانے کی وجہ سے پہنچے گی جبکہ وہ چند خاص مصالح کی تعیین کریں گے۔ اور احسان جتلانا ایسی چیز ہے جسے محاسن عادات کے خوگر اہل عقل کبھی تسلیم نہیں کرتے۔ شارع نے بھی اس مفہوم کا بہت سے مقامات پر اعتبار کیا ہے۔ اسی لئے علماء نے ہبہ کی صحت اور انعقاد میں (موہوب الیہ کی طرف سے) قبول کرنے کی شرط رکھی ہے اور ایک گروہ کا یہ قول ہے کہ جس شخص کے پاس طہارت کے لئے پانی نہ ہو اور اسے پانی ہبہ کیا جائے تو اس کا قبول کرنا اسے لازم نہیں اور اس کے لئے تیمم جائز ہے۔ ایسے ہی دوسری صورتیں بھی ہیں۔ اور اس کی اصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ (۲/۲۶۴)	اے ایمان والو! اپنے صدقات کو احسان جتلا کر اور دکھ پہنچا کر باطل نہ بنا دو۔

گویا احسان جتلانا ان چیزوں سے ہے جو صدقہ کے اجر کو باطل کر دیتی ہیں۔ اور یہ صرف اس وجہ سے ہے کہ احسان جتلانے سے صدقہ لینے والے کو تکلیف پہنچتی ہے۔ اور جو بات بھی اس باب سے فرض کی جائے گی اس میں یہ مفہوم موجود ہو گا۔ یہ ایک وجہ ہوئی۔

اور دوسری وجہ ان معین مصالح کو قبول کرتے وقت پیش آنے والے ظنون اور لاحق ہونے والی بدگمانیاں ہیں۔ اسی لئے قاضی اور باقی تمام حکام کے لئے یہ جائز نہیں کہ کسی جھگڑے کا فیصلہ کرتے وقت یا اس کے صلہ میں مدعی اور مدعا علیہ سے یا ان دونوں میں سے کسی ایک سے اُجرت وصول کرے۔ نیز حاکموں کو لوگوں کے ہدایا قبول کرنے کی ممانعت ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیانت کی ایک قسم بتایا ہے جو کہ بڑے بڑے گناہوں میں سے ایک ہے۔

رہی دافع کی مضرت جو تعیین کے وقت وظائف کے قیام کی تکلیف کے پہلو سے

ہے۔ تو ایسی ضروریات کسی وقت کچھ ہوتی ہیں اور دوسرے وقت کچھ، کسی حال میں کچھ اور دوسرے میں کچھ اور کسی شخص کی کچھ اور دوسرے کی کچھ اور اس بارے میں کوئی ضابطہ نہیں جس کی طرف رجوع کیا جا سکے۔ اور اس لئے بھی کہ برداشت کرنے کی نسبت سے مصالح کے قیام کی خاطر جزیہ کو لازم بنایا جائے جس کو عام لوگوں اور اموال پر عائد کرنے کے سلسلہ میں کوئی مشروع اصل نہیں ہے یہی وہ چیز ہے جس میں مصلحت کی اصل کے خلاف ایسی باتیں آملتی ہیں جن کا مکلف اپنی اقامت کے لئے طالب ہوتا ہے مصلحت کے قیام میں جب یہ ترتیب انتہائی جہت کی طرف میلان کا ذریعہ بن جائے تو حق کو باطل اور باطل کو حق بنانے کا سبب بن جاتی ہے۔ اور یہ چیز مصلحت کی ضد ہے پہلی وجہ کی نفی کرتے ہوئے قرآن میں آیا ہے:۔

وَمَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ (۲۶/۱۰۹)	میں اس کام کے لئے تم سے اجر کا سوال نہیں کرتا
قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللّٰهِ (۳۴/۴۷)	آپ کہہ دیجئے۔ کہ میں تم سے صلہ مانگوں تو وہ تمہارا ہی ہے۔ میرا اجر تو اللہ کے ذمے ہے
قُلْ مَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِيْنَ (۳۸/۸۶)	آپ کہہ دیجئے کہ میں اس کام کے لئے تم سے اجر کا سوال نہیں کرتا۔

اور باقی جو کچھ ان معنوں میں ہے۔ اور دوسری وجہ[1] وہ علت ہے جو علماء نے اجتماعی طور پر خصمین سے اجرت وصول کرنے کی ممانعت سے اخذ کی ہے۔ اور یہ سب کچھ نہایت واضح ہے واللہ اعلم۔

فصل

یہ سب کچھ اس صورت میں ہے کہ وہ شخص جب مصلحت عامہ قائم کرے تو اسے ایسا

---

[1] اور وہ میلان کا ذریعہ ہوتا ہے ۔۔۔ اور مؤلف کی بحث میں اس سے پہلے ایک دوسری وجہ علت بھی گزر چکی ہے جو یہ ہے کہ جب ظنون اور بدگمانیاں لاحق ہونے لگیں تو اس میں کھڑا ہونے والے اور کھڑا کرنے والوں دونوں پر ایک ساتھ ضرر ہے۔ اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ فقط اس ذریعہ کے اس کی علت ہونے پر اجماع ہے۔ جیسا کہ مؤلف کے کلام سے واضح ہے۔ اور پہلا اس اجماع کا تقاضا نہیں کرتا، الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ اس کا اس میں ضم کر دینا اجماع کی سند کو مضبوط بناتا ہے۔

دنیوی ضرر یا مفسدہ لاحق ہو تو دوسروں کا اس کے مصالح قائم کرنا درست ہے۔

اور اگر اسے ایسا دنیوی مفسدہ لاحق ہو جسے دوسرے درست نہ رکھ سکیں تو یہ ڈھال والا یا اسی جیسا مسئلہ بن جاتا ہے، لہٰذا اس میں اختلاف واقع ہوا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ لیکن قاعدہ تکلیف مالا یطاق اس بات پر دلیل ہے کہ اس شخص کو ایسی تکلیف نہ دی جائے جبکہ مصلحت خاصہ پر مصلحتِ عامہ کی تقدیم کا قاعدہ اس بات پر دلیل ہے کہ اسے مکلف بنایا جائے۔ گویا یہ دونوں قاعدے ہر دو اطراف سے اس مکلف پر آوارد ہوتے ہیں جبکہ ان میں تناقض بھی نہیں لہٰذا یہ مسئلہ اختلافی بن گیا۔

اگر اس قسم کے مسائل میں حظوظ کو ساقط کرنا فرض قرار دیا جائے تو مصلحت عامہ کی جانب راجح ہو جاتی ہے اور اس پر دو امور دلالت کرتے ہیں۔ پہلا تو ایثار کا قاعدہ ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا۔ گویا ایسے مسائل ایثار کے حکم میں آئیں گے اور دوسرا حضرت ابو طلحہؓ کا وہ قصہ[1] ہے جو بالخصوص ایثار کے متعلق وارد ہے۔ جب انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنے آپ کو ڈھال بنا لیا اور کہا: "میرا سینہ آپ کے سینہ کے آگے ہے"۔ اور آپ کا بچاؤ کرتے رہے حتیٰ کہ ان کا ہاتھ شل ہو گیا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کو ناپسند نہیں فرمایا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا ایثار[2] دوسروں کی خاطر یہ تھا کہ

---

[1] اور ظاہر ہے کہ یہ اسی موضوع سے متعلق ہے اور یہ مصلحت خاصہ کے مقابلہ میں مصلحت عامہ ہے کیونکہ حضرت ابو طلحہؓ کی زندگی صرف ایک شخص کی زندگی تھی جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی پوری امت کی زندگی ہے۔

[2] غور فرمائیے اس سلسلہ میں کیا کہا گیا ہے؟ کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ موضوع سے متعلق ہے اور جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تعلق رکھتا ہے وہ مدینہ والوں کے لئے عام کے مقابلہ میں خاص تھا؟ جب یہ کہہ دیا گیا تو یہ اس کی نفی کر دیتا ہے جو کچھ حضرت ابو طلحہ کے قصہ میں پہلے گزر چکا ہے۔ مؤلف تو ان دونوں قصوں میں اعتبار کے اختلاف کے ساتھ متوجہ ہوئے ہیں۔ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایثار کو مدینہ والوں کے لئے حقیقۃً موضوع سے متعلق بنایا اور وہ عام کے مقابلہ میں خاص تھا۔ اور حضرت ابو طلحہ کے ایثار کو عام کے لئے خاص اس اعتبار سے بنایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں دین اور دین والوں کی مصلحت تھی۔ اب آپ پر لازم ہے۔ کہ سب باتوں پر نظر رکھیں۔

آپ میدانِ جنگ میں دوسرے لوگوں سے زیادہ دشمن کے قریب ہوتے تھے حتیٰ کہ لوگ بچنے کی خاطر آپ کی آڑ لیتے تھے۔ اور ایسا ایثار تب ہی ہو سکتا ہے جبکہ بڑی بڑی مشقتوں کو برداشت کرنے کی طاقت دوسروں سے زیادہ ہو۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خود میدانِ جنگ میں آگے ہونے سے مصلحت عامہ خوب واضح ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ مسلمانوں کے لئے ڈھال کی طرح تھے اور حضرت ابو طلحہؓ کے قصہ میں یہ بھی مذکور ہے کہ وہ اپنی جان پیش کر کے ایک ایسے شخص کو بچا رہے تھے جن کی بقاء سے دین اور اہل دین کے مصالح عامہ وابستہ تھے اور وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تھے جن کے نہ ہونے سے دین اور اہل دین کے لئے مفسدہ عام ہو جاتا۔ ابو الحسن نوری بھی اسی جانب مائل ہوئے جبکہ وہ سیاف کے پاس آئے اور کہا " میں تمہاری ایک ساعت کی زندگی کو اپنے ساتھیوں پر ترجیح دیتا ہوں"۔ اور یہ مشہور قصہ ہے۔

اور اگر یہ مصالح اخروی ہوں جیسے لازمی عین عبادات یا لازمی نواہی جن سے بچنا عین واجب ہے تو اب جو شخص اس مصلحت کے قیام میں داخل ہوگا اس کے لئے دو ہی صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس کام کا اس کے دینی واجبات و نواہی میں مخل ہونا یقینی ہوگا یا نہ ہوگا۔

اگر خلل ڈالے تو اس میں داخل ہونے کی اسے کوئی گنجائش نہیں جبکہ یہ خلل غیر معمولی قسم کا ہو۔ کیونکہ دینی مصالح، دنیوی مصالح پر علی الاطلاق مقدم ہیں۔ اور میرے خیال میں یہ قسم واقع نہیں ہوتی۔ کیونکہ حرج اور تکلیف مالایطاق مرفوع ہیں۔ اور عادات میں اس قسم کی مزاحمت واقع نہیں ہوتی۔

اور اگر خلل تو نہ ڈالے مگر ایسا نقص آ جائے جو کمال کے خلاف ہوتا ہے تو یہ کام مندوبات کی جہت سے ہوگا اور مندوبات واجبات سے متعارض نہیں ہوتے۔ جیسے کہ اس عام شغل میں خیالات جو دل میں آتے ہیں اور اس سے معارض ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ وہ ان کے بارے میں اپنے دل سے فیصلہ کرتا اور غلبہ[1] کے حکم سے ان میں دیکھتا ہے۔ چنانچہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے متعلق ایسی ہی بات منقول ہے جبکہ وہ نماز ادا کر رہے تھے اور

---

[1] گویا اس کا اس میں مشغول ہونا اور سوچنا یہاں تک کہ اس کی رائے پراگندہ ہو جائے اور وہ نماز میں ہو اور اس کے اختیار سے نہ ہو بلکہ مصلحت عامہ کی فکر اس پر غالب آ جائے۔ ماں کی حالت کے بارے میں یہی بات حدیث میں فکر کی جولانگاہ ہے حتیٰ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں تخفیف کا حکم دے دیا۔

لشکر کی تیاری کا خیال آیا تھا۔ اور اسی طرح کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے۔

اِنِّی لَاُسْمِعُ بُکَاءَ الصَّبِیِّ (الحدیث) میں جب (نماز میں) بچے کے رونے کی آواز سنتا ہوں۔

اور اگر خلل بھی نہ ڈالے اور اس کے بعد کوئی نقص بھی نہ آئے لیکن یہ متوقع ضرور ہے کیونکہ وہ مفاسد[1] کے اترنے کی حالت ہے جو اس پر داخل ہوتے اور عوارض راہ پاتے ہیں تو کیا یہ دین میں واقع ہونے والے مفسدہ کی قبیل سے شمار ہوگا یا نہیں؟ جیسے کوئی عالم ریاء عُجب یا سرداری کی محبت کے خوف سے لوگوں سے الگ تھلگ رہے۔ ایسے ہی سلطان یا جسٹس جان وظائف کے قیام کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یا مجاہد جو طلبِ دُنیا یا ستائش کے قصد کے خوف سے جہاد سے رُک جائے اور اس ترک سے مصلحتِ عامہ میں خلل واقع ہو رہا ہو تو اس صورت میں عمومی مصلحت کی تقدیم کا قول ہی اوّل ہے۔ کیونکہ خلقت کے مصالح چھوڑنے کے لئے ہرگز کوئی راہ نہیں۔ کیونکہ دین و دنیا کی اقامت اسی سے حاصل ہوتی ہے۔ اور ہم اس ڈرنے والے کے متعلق یہ فرض کر چکے ہیں کہ وہ اسی کا طلب گار رہے تو اس کا قیام اسی صورت میں ممکن ہے کہ تکلیف مالا یطاق یا کوئی بھاری مشقت اس پر داخل نہ ہو۔ اور فتنوں اور معاصی کے درپے ہونا تو خالصۃً خواہش نفس کی اتباع کی طرف راجع ہے۔ بالخصوص منہیات میں کیونکہ وہ محض ترک ہے اور ترک افعال کے حصول میں مزاحم نہیں ہوتا۔ اور افعال میں سے تو واجب ہی لازم ہوتے ہیں اور وہ کم ہی ہیں۔ لہٰذا اپنے نفس کے لئے احتیاط کا حلقہ اس کی گردن سے نہیں کھلتا۔ اور اگر وہ معصیت کے ساتھ ہی اس کے قیام پر قادر ہو تو یہ کوئی عذر نہیں۔ کیونکہ جو کام اس کے لئے متعین تھا ئے محض خواہش کی پیروی اس سے اٹھا نہیں سکتی۔ جبکہ یہ مشقتوں سے نہیں۔ جیسا کہ جب اِس

---

[1] یعنی مفاسد کے حصول کی توقع اور انتظار اس پر داخل ہوتی ہے اور کبھی یہ بالفعل اترتے ہیں۔ یعنی فی ذاتہ یہ ایسا مقام ہے کہ جیسے عام وظائف بجالانے پر بالفعل مفاسد کے داخل ہونے کا احتمال ہے اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ بالفعل حاصل نہ ہوں۔ بلکہ اس کی توقع ہو۔ اور کبھی یہ نہ بالفعل حاصل ہوتے ہیں اور نہ ہی توقع ہوتی ہے بلکہ وہاں دونوں باتوں سے سلامت رہتا ہے۔ یعنی توقع قوی احتمال کو کہتے ہیں۔ تو کیا اس سے بالفعل حصول کا معاملہ کیا جائے گا یا نہیں؟

پر نماز یا جہاد یا زکوٰۃ عیناً واجب ہو تو ان چیزوں کے وجوب کو ریاء یا عجب اور ان سے ملتی جلتی چیزوں کا خوف اٹھا نہیں سکتا اگرچہ یہ فرض کر لیا جائے تو ان واجب کاموں میں یہ باتیں واقع ہو جاتی ہیں۔ بلکہ اسے ایسے تمام امور سے نمٹنے کے لئے اپنے نفس سے جہاد کا حکم دیا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ: یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ جبکہ یہ معلوم ہو چکا کہ وہ اس سے سلامت نہیں رہ سکتا تو وہ تو اپنے نفس کو ہلاکت میں ڈالنے کا سبب اپنانے والے کی طرح ہو گا۔ کیونکہ اس کے لئے ایسی چیزیں داخل ہونے کے سوا کوئی چارہ ہی نہیں۔ جس میں اس کی ہلاکت ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایسی ہی بات ہوتی۔ جبکہ اس عام مصلحت کا قیام اس پر متعین ہو چکا ہے۔ تو ایسے دوسرے عینی واجبات میں بھی یہ بات جائز ہوتی (کہ اس میں داخل نہ ہو) اور یہ بات باتفاق باطل ہے۔ ہاں۔ کبھی یوں کہا جاتا ہے کہ: جب اس میں داخل ہونے میں ظلم یا غصب یا زیادتی کی قسم کی کوئی بڑی معصیت ہو تو یہ چیزیں اس مسئلہ سے خارج ہیں۔ کیونکہ یہ چیزیں اس پر عارضی طور پر عدم عدالت آنے کی وجہ سے اس کے عزل کا سبب بنتی ہیں۔ اس وجہ سے نہیں کہ خوف کے سبب سے اس کو اس سے الگ کیا گیا ہے۔ ماحصل صرف یہ ہے کہ جب وہ مخالفت میں جا پڑا تو اس کی عدالت ساقط ہو گئی۔ اور جب تک وہ اس حال میں رہے اس کی اقامت درست نہیں۔

ہاں اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ اس کی عدم اقامت مصلحت عامہ میں خلل نہیں ڈالتی کیونکہ کوئی دوسرا اسے قائم رکھنے کے لئے موجود ہے تو یہ غور و فکر کا مقام ہے: کبھی اس عارضہ سے سلامتی کی جانب کو ترجیح دی جاتی ہے اور کبھی مصلحتِ عامہ کو۔ اور کبھی وجود اور عدم کے برابر ہونے جس پر طلب لازمی نہیں ہوتی، کے درمیان اور اس صورت کے درمیان فرق کیا جاتا ہے کہ اسے اقامت مصلحت میں ایسی قوت اور غنا حاصل ہو جو دوسرے کے لئے نہ ہو۔ اگرچہ دوسرے کے لئے بھی غنا ہو سکتی ہے۔ تو اس صورت میں طلب کو ضروری قرار دیا جاتا یا اسے راجح قرار دیا جاتا ہے اور مصلحت اور مفسدہ کے درمیان توازن ہی ضابطہ ہے جس کا پلڑا بھاری ہو گا وہی غالب ہو گی، اور اگر مصلحت اور مفسدہ برابر ہوں تو یہ اشکال اور علماء کے درمیان اختلاف کا مقام ہے جس سے مفسدہ کی بنا پر مناسبت مجروح ہونے کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ترجیح دینا لازم ہے یا برابر قرار دینا۔

فصل

اور کبھی مفسدہ ایسا ہوتا ہے جسے کسی بڑی مصلحت کی خاطر نظر انداز کر دیا جاتا ہے، اور مصلحت کی ترجیح پر اس کا متفق ہو جانا مناسب ہوتا ہے۔ اور اس کی مثال درج ذیل ہے۔

عیاض نے مدارک میں ذکر کیا ہے کہ عضد الدولہ خسرو الدیلمی نے کسی کو ابو بکر بن مجاہد اور قاضی ابن الطیب کے ہاں بھیجا تاکہ وہ اس کی مجلس میں حاضر ہوں جو معتزلہ سے مناظرہ کے لئے منعقد کی گئی تھی۔ جب ان دونوں کو اس کی چٹھی ملی تو شیخ ابن مجاہد اور اس کے بعض ساتھی کہنے لگے: یہ کافر اور فاسق لوگ ہیں۔ کیونکہ دیلم رافضی تھے۔ ہمارے لئے جائز نہیں کہ ہم ان کی مجلس کی رونق بنیں۔ اور بادشاہ کی بھی اس کے علاوہ کوئی غرض نہیں کہ وہ یہ کہہ سکے کہ اس کی مجلس تمام اہل علم حضرات پر مشتمل تھی۔ اور اگر یہ خالص اللہ کے لیے ہو تو کامیاب ہو گی۔ قاضی ابن الطیب کہتے ہیں کہ میں نے انہیں کہا محاسبی نے اور فلاں نے اور جو ان کے زمانہ میں تھے سب نے اسی طرح کہا تھا کہ، مامون فاسق ہے اس کی مجلس میں نہ جانا چاہیئے حتی کہ احمد بن حنبل کو طرسوس کی طرف لے جایا گیا۔ اور جو ان پر گزری وہ معروف ہے۔ اور اگر وہ لوگ ان سے مناظرہ کرتے تو انہیں اس کام سے روک دیتے۔ اور اس پر واضح ہو جاتا کہ ان کے پاس موقف کی دلیل کیا ہے۔ اور اے شیخ تم بھی انہی کی راہ چل پڑے ہو۔ حتی کہ فقہاء پر وہی کچھ پیش آئے گا جو احمد بن حنبل کو پیش آیا تھا۔ وہ لوگ خلق قرآن کے قائل تھے اور رؤیت الٰہی کے منکر تھے۔ اور دیکھو! اگر تم نہیں نکلتے تو میں نکل رہا ہوں۔ تو شیخ نے کہا، جب اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے آپ کا سینہ کھول دیا ہے تو نکلو۔ آخر حکایت تک۔ جب ایسا اتفاق ہو تو اس قسم کی باتوں کو مصلحت کی خاطر نظر انداز کر دیا جائے گا اور مفاسد کی جو جزئیات اس مصلحت میں واقع ہو رہی ہوں ان کی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اور یہ جزئیات کی انواع میں سے ایک نوع ہے جو کلی پر خلل و فساد کے اعتبار سے لوٹتی ہے اور اس کتاب کی ابتداء میں اس کا بیان گزر چکا ہے۔ والحمد للہ

آٹھواں مسئلہ

تکالیف کی مصلحت کے قصد کا جب علم ہو کر تین حالتوں کے تحت مکلف اس میں داخل ہوتا ہے۔

پہلی حالت: وہ اس چیز کا قصد کرے جو شارع کے مقصد کی مشروعیت سے سمجھ میں آتا ہے۔ اس صورت میں داخل ہونے میں کوئی اشکال نہیں۔ لیکن اسے اپنے قصد کو تعبد کے قصد سے خالی نہ رکھنا چاہیئے کیونکہ بندوں کے مصالح تو تعبد ہی کی راہ سے آئے ہیں۔ اس لیے کہ وہ عقلی نہیں جس حد تک کہ اس کے مقام[1] پر اس کا بیان ہو چکا ہے۔ اور باقی قصد تعبد کے مقصود کے تابع ہی ہوتے ہیں۔ جب ایسا اعتبار کیا جائے گا تو معبودیت کے ثابت ہونے کا زیادہ امکان ہو گا اور مکلف کی عادات سے شمار کرنے سے بہت زیادہ دور ہو جائے گا۔ کتنے ہی ایسے لوگ ہیں جنہوں نے مصلحت کو سمجھا تو دوسری طرف توجہ ہی نہ کی۔ اس طرح حکم دینے والے اللہ کے حکم سے غائب رہا۔ اور یہ ایسی غفلت ہے جس سے بہت سی بھلائیاں فوت ہو جاتی ہیں۔ بخلاف اس کے کہ وہ تعبد کے قصد میں غفلت نہ کرے۔

علاوہ ازیں جو مصالح ظاہر ہیں ان کے اسی حد تک محدود رہنے پر کوئی دلیل قائم نہیں مگر وہ دلیل جو اس حد پر نص ہو۔ اور جب نصی[2] علت کے مسلک میں نظر ڈالی جائے تو یہ کس قدر کم ہوتی ہے۔ جب کہ وہ شارع کے کلام میں ہی کم کر دی جاتی ہے۔

مثلاً یہ کہے کہ، میں نے یہ حکم صرف اس حکمت کے لیے مشروع کیا ہے۔ تو جب حصر ثابت نہیں یا اگر کسی جگہ ثابت ہے بھی اور وہ راجح نہیں ہوا۔ اس حکمت کا قصد بسا اوقات اس مقصود کو بھی گرا دیتا ہے جس کے لئے وہ حکم مشروع ہوا۔ گویا ایسا قصد دوسری صورتوں کے کمال کے مقابلہ میں ناقص ہوتا ہے۔

دوسری حالت: اس چیز کا قصد کرے کہ شاید شارع نے اس کا ہی قصد کیا ہو۔ ان باتوں میں بھی جن پر وہ مطلع ہوا ہے اور ان میں بھی جن میں نہیں ہوا۔ یہ قصد پہلی حالت

---

[1] اصول کی کتابوں میں حسن و قبح کا مسئلہ جس پر مؤلف نے گزشتہ سب مقامات پر کلام کیا ہے۔

[2] کیونکہ یہ وہ دلیل ہے جو نص سے اخذ کی جاتی ہے۔

سب کے قصد سے اکمل ہے۔ الا یہ کہ بعض اوقات تعبد سے نظر ہٹ جاتی ہے اور اس کی صرف قصد فوت ہو جاتا ہے، کیونکہ جو شخص یہ جانتا ہے کہ یہ عمل اس مصلحت کے لیے مشروع ہوا پھر اسی قصد سے عمل کرے تو وہ اس مصلحت کا قصد رکھتے ہوئے ہی یہ عمل کر رہا ہے اور اس عمل میں امتثال امر سے غافل ہے۔ وہ اس شخص کی طرح ہے کہ جو شخص حکم کے تحت عمل نہ کر رہا ہو۔ اس انداز پر عمل کرنے والے کا عمل عادی ہوتا ہے جس میں تعبد کا قصد غائب ہوتا ہے اور کبھی اس عمل کے دوران شیطان اسے بہکاتا ہے اور اس میں مخلوق کے ہاں تقرب یا وجاہت یا کسی دنیوی چیز کے حصول یا ایسے ہی اجر کی بازیافت والے کسی دوسرے کام کا قصد داخل کر دیتا ہے۔ اور کبھی وہ محض اپنے حظ کے لیے عمل کرتا ہے۔ گویا اس کا اجر اس کمال کو نہیں پہنچتا جس کمال تک تعبد کا قصد کرنے والا پہنچتا ہے۔

تیسری حالت: وہ صرف امتثال امر کا قصد کرے مصلحت کے قصد کی اسے سمجھ آئے یا نہ آئے۔ ایسا قاصد کامل ترین بھی ہے اور سلامتی والا بھی۔

اکمل اس طرح کہ اس نے اپنے آپ کو یوں کھڑا کیا کہ وہ ایک حکم کا پابند غلام اور لبیک کہنے والا مملوک ہے۔ جو حکم کے علاوہ کسی چیز کا اعتبار نہیں کرتا۔ علاوہ ازیں جب وہ حکم بجالایا تو گویا اس نے مصلحت کے علم کو ایسے عالم کے سپرد کر دیا جو اس کی اجمالاً و تفصیلاً سب مصلحتیں جانتا ہے۔ اس نے کسی ایک مصلحت کو چھوڑتے ہوئے دوسری پر اپنے عمل کو محدود نہیں کیا۔ اور اس عمل سے جو بھی مصلحت پیدا ہو سکتی ہے اسے تو اللہ ہی جانتا ہے۔ وہ گویا اپنی غلامی میں حکم کا پابند ہے جو بعض مصالح کی قید نہیں لگاتا۔

اور اسلم (بہت سلامتی والا محفوظ) اس طرح کہ امتثال کا عامل دراصل عبودیت کے مقتضیٰ کا عامل ہوتا ہے جو خدمت کے مرکز پر کھڑا ہے۔ اگر اس پر غیر اللہ کا قصد پیش کیا جائے تو وہ اسے تعبد کے قصد کی طرف پھیر دیتا ہے۔ بلکہ اکثر چیزیں تو اس پر داخل ہی نہیں ہوتیں۔ جب وہ اس بنا پر عمل کرتا ہے کہ وہ ایک مملوک غلام ہے جو نہ کسی چیز

---

[1] بلکہ اپنی خواہش نفس پر (عمل پیرا ہے) اور یہ مذموم ہے۔ لہٰذا اس پر مبنی فعل بھی مذموم ہو گا۔

[2] یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ جو شخص ماذون فیہ سبب کو اس لیے اختیار کرتا ہے کہ وہ ماذون فیہ ہے اور اس کا تصرف اپنی ذاتی مصلحت کے قصد سے ہوتا ہے تو وہ محض حظ کا عامل ہے لیکن اسے اجر ضرور ملے گا کیونکہ اس نے اسے عادی امر کے طور پر اختیار نہیں کیا جو محض خواہش کے لیے ہو اور ایسا حظ مذموم ہے۔

کا مالک ہے اور نہ کسی چیز پر قادر ہے۔ بخلاف اس شخص کے جو جلب مصالح پر عمل کرتا ہے کیونکہ اس نے اپنی ذات کو بندوں اور ان کی مصلحتوں کے درمیان واسطہ قرار دیا۔ اگرچہ یہ واسطہ اس کی اپنی ذات کے لیے بھی ہوتا ہے۔ تو بعض اوقات مشارکت کے اعتقاد سے کوئی چیز مداخلت کرتی ہے اس کے لیے وہ اپنی ذات کو کھڑا کرتا ہے۔ علاوہ ازیں امر و نہی کے تحت رک جانے کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اس جہت سے اس کا حظ مٹ جائے۔ اور حظوظ پر عمل کرنا فساد نیت میں داخل ہونے کا راستہ ہے اور حظوظ کو ساقط کرتے ہوئے عمل کرنا اس سے برارت کی راہ ہے۔ اور یہ تفصیل کتاب الاحکام میں موجود ہے وباللہ التوفیق۔

نواں مسئلہ

اللہ تعالیٰ کے جو بھی حقوق ہیں ان میں مکلف کو کسی حال میں بھی کچھ اختیار نہیں۔ ہاں جو بندے کا اپنا حق ہے اس میں اسے اختیار ہے۔

اللہ تعالیٰ کے حقوق کا معاملہ یہ ہے کہ اس بات پر بہت سے دلائل موجود ہیں کہ وہ ساقط نہیں ہو سکتے۔ ان میں اکثر ایسے ہیں جن میں مکلف کا کچھ اختیار نہیں۔ ان میں بلند تر وہ ہیں جو مراجع و مصادر شریعت سے استقراء تام سے معلوم ہوتے ہیں جیسے اپنی تمام انواع سمیت طہارت، نماز، زکوٰۃ، روزے، حج، امر بالمعروف، نہی عن المنکر جس کا بلند ترین درجہ جہاد ہے[۱] اور جو کفارے ان سے متعلق ہیں اور معاملات اور کھانا پینا اور لباس نیز دوسری عبادات و عادات جن میں اللہ تعالیٰ کا بھی حق ثابت ہے اور دوسرے بندوں کا بھی۔ اسی طرح سب جنایات اسی انداز پر ہیں۔ ان سب میں اللہ کا حق کسی طرح بھی ساقط نہیں ہو سکتا۔ اگر کوئی شخص چاہے کہ نماز کے لیے طہارت کو ساقط کر دے خواہ وہ کوئی

---

[۱] کیونکہ جہاد نہی عن المنکر ہے۔ بلکہ بڑے کاموں میں سے سب سے بڑے کام سے نہی ہے اور یہ بزور بازو تبدیلی لانا ہے۔ کیونکہ جہاد اس لیے مشروع ہوا ہے کہ اللہ کا کلمہ بلند ہو۔ لہٰذا جو شخص اس راہ میں روک بنے گا۔ مسلمانوں پر فرض ہے کہ اس سے جنگ کریں یہاں تک کہ وہ مسخر ہو جائے اور عناد کو چھوڑ دے۔

بھی طہارت ہو، یا مفروضہ نمازوں میں سے کوئی نماز یا زکوٰۃ یا حج وغیرہ کو ساقط کر دے تو وہ ایسا نہیں کرسکتا اور ان چیزوں کا مکلف سے اس وقت تک مطالبہ جاری رہے گا جب تک کہ ان کو پورا نہ کر دے۔ اسی طرح اگر وہ کسی خوردنی جانور کو ذبح کیے بغیر اسے حلال بنانے کا حیلہ کرے یا جسے شارع نے حرام کیا ہے اسے مباح بنائے یا بغیر ولی یا مہر کے نکاح کو، یا سود اور تمام فاسد بیوع کو حلال بنانے کی حیلہ سازی کرے، یا زنا، شراب اور ڈاکہ زنی کی حد ساقط کرے، یا صرف دعویٰ کی بنا پر دوسرے سے ناجائز طور پر مال حاصل کرے اور ایسے ہی دوسرے امور ہیں جن میں وہ کچھ بھی نہیں کرسکتا۔ اور یہ بات پوری شریعت سے بالکل واضح ہے۔ یہاں تک کہ اگر حکم اللہ کے حق اور بندے کے حق کے درمیان گردش کر رہا ہو تو بھی بندہ اپنے ایسے حق کو ساقط نہیں کرسکتا جس سے اللہ کا حق ساقط ہوتا ہو۔

ایک اعتراض: اس لیے یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا جیسے مثلاً کوئی یہ کہے کہ بندے کا اس کی اپنی زندگی، پورے جسم عقل اور مال سنبھالنے پر حق ہے جو اس کے اختیار میں ہے تو جب وہ اس حق کو ساقط کر کے دوسرے کے اختیار میں دے دے تو اس کے متعلق یا تو کہا جائے گا کہ یہ جائز ہے اور یا یہ کہ جائز نہیں۔

اگر آپ کہیں کہ جائز نہیں تو یہ ایسی سوچ ہے جو اس کی اپنی اصل کے خلاف ہے۔ کیونکہ وہ اس کا حق ہے۔ تو جب وہ اسے ساقط کر دے جیسا کہ گزشتہ بیان کے مطابق وہ اسے ساقط کرنے کا اختیار رکھتا ہے، اور سوچ یہ تقاضا کرتی ہے کہ ایسا نہ ہو۔

اور اگر آپ کہیں ہاں۔ تو آپ نے شریعت کی مخالفت کی۔ اس لیے کہ کسی کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنے آپ کو قتل کرے یا کسی عضو کو یا اپنے کسی مال کو ضائع کرے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

ولا تقتلوا انفسکم ان اللہ کان بکم رحیما (۴/۲۹)۔	اور اپنی جانوں کو قتل نہ کرو۔ بیشک اللہ تم پر مہربان ہے۔

پھر وعید سناتے ہوئے فرمایا۔

لا تاکلوا اموالکم بینکم	تم ایک دوسرے کا مال باطل طریقوں سے

؎ اجمالاً اور تفصیلاً ان تینوں امور کی طرف ہی رجوع درست ہے۔

بِالْبَاطِلِ (۲/۱۸۸) نہ کھاؤ۔

اور جو شخص اپنے آپ کو قتل کرے اس کے لیے سخت وعید آئی ہے۔ اور شراب نوشی کو اس لیے حرام کیا کہ اس سے کچھ عرصہ کے لیے عقل کی مصلحت فوت ہو جاتی ہے۔ تو جب یہ چیزیں فوت ہو جائیں تو اس کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے۔ اور مال اڑانے پر پابندی عائد کی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مال ضائع کرنے سے منع فرمایا۔ یہ سب چیزیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ جن چیزوں میں بندے کا حق ہے ضروری نہیں کہ ان میں اسے اختیار بھی ہو۔

اعتراض کا جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ نفوس کو زندہ رکھنا اور عقول و اجسام کا کمال بندوں میں اللہ کا حق ہے یہ بندوں کے حقوق نہیں۔ اور ان پر بندے کا اختیار نہ ہونا ہی اس بات کی دلیل ہے۔ تو جب اللہ تعالیٰ ہی بندے پر اس کی زندگی، جسم اور عقل کو پورا کرتا ہے جن سے[1] وہ مکلف بہ چیزوں کے مطلوبہ قیام کو حاصل کرتا ہے تو بندے کا انہیں ساقط کرنا درست نہیں ہو سکتا۔

ہاں یہ بات ضرور ہے کہ اگر مکلف کوئی کسب یا سبب اختیار کیے بغیر کسی ایسی تکلیف میں مبتلا ہو جائے جس کی وجہ سے اس کی جان یا عقل یا کوئی عضو جاتا رہے تو ایسے موقع پر بندے کا حق خالص ہو جاتا ہے جب ایسی چیز واقع ہو جس کا رفع کرنا ممکن نہ ہو تو جس نے اس پر زیادتی کی ہو اس پر اسے اختیار مل جاتا ہے، کیونکہ وہ ایسا حق بن جاتا ہے جو اس نے دوسروں سے لینا ہوتا ہے جیسے قرضوں میں سے کوئی قرض۔ اگر وہ چاہے تو لے سکتا ہے اور چاہے تو چھوڑ سکتا ہے اور کلی کا لحاظ رکھتے ہوئے اسے چھوڑنا ہی بہتر ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ اِنَّ ذٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ (۴۲/۴۳) — اور جو شخص صبر کرے اور معاف کر دے تو یہ بہت بڑی بات ہے۔

نیز فرمایا:

فَمَنْ عَفَا وَاَصْلَحَ فَاَجْرُهٗ عَلَى اللّٰهِ (۴۲/۴۰) — اور جس شخص نے معاف کیا اور معاملہ کو درست کیا تو اس کا اجر اللہ کے ذمہ ہے۔

---

[1] اجمالاً اور تفصیلاً ان تین امور کی طرف ہی رجوع درست ہے۔

یہ اس لیے کہ قصاص اور دیت تو صرف مقتول کی جان اور جسم کے مصالح کے فوت ہو جانے کی تلافی کے طور پر ہیں۔ اللہ کا حق تو فوت ہو گیا جس کا کوئی علاج نہیں۔ اسی طرح کچھ ایسی چیزیں ہوتی ہیں جن کا رفع کرنا ممکن ہوتا ہے جیسے امراض جب کہ علاج کرانا ضروری نہیں اور ظالم کو اپنے آپ سے دفع کرنا ضروری نہیں[1] بمطابق تفصیل جو اس بارے میں فقہیات میں مذکور ہیں۔ رہا مال تو وہ بھی اسی انداز پر چلتا ہے، کیونکہ جب بندے کے حق کا تعین ہو گیا تو اس کو ساقط کرنے کا اسے حق ہونا چاہیئے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ وَاَنْ تَصَدَّقُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ۔ (۲/۲۸۰)	اور اگر مقروض تنگدست ہو تو اس کی کشائش تک مہلت دینا چاہیے۔ اور اگر تم معاف ہی کر دو۔ تو یہ تمہارے لیے بہتر ہے۔ کاش کہ تم جانتے ہوتے۔

بخلاف اس مال کے جو اس کے پاس ہو اور اس میں تصرف کا ارادہ کرے اور بغیر کسی شرعی مقصد کے ضائع کرے تو شارع نے اسے مباح نہیں کیا۔ اسی طرح باقی باتوں کی صورت ہے جو اس باب سے ہیں۔

رہا حلال چیزوں کو حرام کو حلال بنانے اور ان سے ملتی جلتی چیزوں کا مسئلہ تو یہ اللہ تعالیٰ ہی کا حق ہے۔ کیونکہ یہ ابتدائی شرعی قانون ہے (ضمنی نہیں)، اور اس شرعی کلیہ کا منشا بندوں پر لازم کرتا ہے کہ وہ ایسے کاموں میں تحکم سے کام نہ لیں۔ کیونکہ تحسین و تقبیح عقول کا کام نہیں کہ وہ انہیں حلال یا حرام بنائیں۔ محض تعبدی حکم ہے جس میں اللہ کے سوا کسی کا کوئی حصہ نہیں۔ اسی لیے ان میں کسی کا کچھ اختیار نہیں۔

ایک شبہ: پھر اگر یہ کہا جائے کہ یہ تو پہلے ہی گزر چکا ہے کہ جو بھی بندے کا حق ہے تو اس میں اللہ کے حق کا تعلق بھی ضروری ہوتا ہے۔ بندوں کے حقوق والی کوئی ایسی چیز نہیں جس میں اللہ کا حق نہ ہو جس کا تقاضا یہ ہے کہ بندے کو اپنا حق ساقط کرنے کا اختیار نہیں اس بیان کے بعد بندے کا کوئی بھی ایسا حق نہیں رہ جاتا جس میں وہ صاحب اختیار ہو۔ اندریں صورت بندے کے حق والی قسم ہی ختم ہوئی اور باقی صرف ایک ہی قسم (اللہ کے حق والی) رہ گئی۔

---

[1] اسے اس طرح دیکھا جائے کہ سابقہ بحث سے تطبیق ہو جائے اور مخالفت نہ رہے۔

جواب شبہ: تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک قسم بھی بٹی ہوئی ہے۔ کیونکہ جو بندے کا حق ہے تو اس میں اللہ کے حق کے ثابت کرنے سے ہی اس کا حق ثابت ہوتا ہے۔ اصل کے حکم کے مطابق وہ مستحق نہیں۔ اور یہ مفہوم پہلے[1] اس کتاب میں تفصیل سے بیان ہو چکا ہے۔ اور جب یہ صورت ہے تو یہیں سے بندے کا حق بھی ثابت ہو گیا اور اللہ کا حق بھی۔

اور جو خالصتہً[2] اللہ تعالیٰ کا حق ہے اس میں بندے کے لیے کوئی گنجائش نہیں۔

اور جو بندے کا حق ہے تو اس میں بندے کا اختیار اس لحاظ سے ہے کہ اللہ نے اسے یہ حق دیا ہے، اس لحاظ سے نہیں کہ اختیار میں مستقل ہے۔ اور جو بھی مذکور ہوا اس سے واضح ہو گیا کہ بندے کا اختیار اس چیز میں ہے جس میں مجموعی طور پر اس کا حق ہو (کلی طور پر نہیں) اور اس یہ اختیار خورد و نوش اور پوشاک وغیرہ میں سے مرغوب انواع سے متعلق ہے جو اس کے لئے حلال ہیں۔ بیوع کی مختلف انواع، معاملات اور حقوق کے مطالبات میں بھی اسے ایسا اختیار ہے۔ وہ اپنا حق ساقط کر سکتا ہے، اس کا عوض لے سکتا ہے اور جو کچھ اس کے پاس ہے اس میں تصرف کر سکتا ہے جس پر کوئی پابندی نہ لگائی گئی ہو۔ بشرطیکہ اس کا یہ تصرف محاسن عادات سے سمجھا جاتا ہو۔ اللہ کے حق اور بندے کے حق کے درمیان فرق کو سمجھنے کے لئے یہ سب چیزیں آپ کے لئے کافی ہیں۔ اور ان کے متعلق اس کتاب کی تیسری نوع کے آخر میں اشارہ گذر چکا ہے والحمدللہ!

دسواں مسئلہ

حیلہ بازی کسی جائز وجہ کی بنا پر ظاہر میں مشروع ہے یا وہ ناجائز ہے جب اس سے کوئی

---

[1] یعنی چوتھی نوع کے انسویں مسئلہ میں۔ اور اس کے بعد والی فصل میں افعال کی تین اقسام کا ذکر ہے۔ اس کے بعد مؤلف کا یہ قول "تیسری نوع کے آخر میں" واضح نہیں۔

[2] یعنی اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہو اور مؤلف کا قول "وما هو للعبد" یعنی جس میں بندے کا حق غالب ہو۔ جیسے مثلاً مدبر غلام کا حق کہ اسے فروخت نہیں کیا جا سکتا اور جیسے امور مالیہ وغیرہ جو اسی مسئلہ میں پہلے مذکور ہو چکے یا یہاں ذکر ہوا ہے۔ ان سب امور میں بندے کا حق غالب ہے لہٰذا وہ اسے ساقط کر سکتا ہے اسی طرح مؤلف کا یہ قول سمجھا جائے کہ جس چیز میں مجموعی طور پر بندے کا حق ہو اسے اختیار ہے۔ یعنی اگرچہ اس میں اللہ تعالیٰ کا بھی حق ہے لیکن بندے کا حق غالب ہے۔ گویا مؤلف کا پہلا اور پچھلا کلام اکٹھے ہو گئے۔ اور اس کا قول "مرغوبات کی انواع میں" یعنی اس کی جنس سے نہیں۔ گویا اسے کھانے پینے، لباس یا مکان وغیرہ سے کوئی ممانعت نہیں۔ کیونکہ یہ اللہ کا دیا ہوا حق ہے اور ایسی ضروریات ہیں جن سے زندگی برقرار رہتی ہے۔

حکم ساقط کیا جائے یا دوسرے حکم کی طرف پھیر دیا جائے اور یہ بات اس واسطہ کے بغیر ممکن نہ ہو تو اس مقصود غرض کے لئے اس وسیلہ کو کام میں لایا جائے یہ جانتے ہوئے کہ یہ وسیلہ اس غرض کے لئے مشروع نہیں ۔ گویا حیلہ بازی مقدموں پر مشتمل ہوتی ہے۔ ایک یہ کہ ظاہر حکم میں افعال کے احکام کے کچھ حصہ کو دوسرے کی طرف پھیر دینا اور دوسرا یہ کہ شرع میں مقصود یہ افعال کو ان احکام کی طلب کے لئے وسیلہ بنانا کیا ایسا قصد کرنا اور اس کے موافق عمل کرنا شرعاً درست ہے یا نہیں ؟

یہ مقام خاصی توجہ چاہتا ہے ۔ پیشتر اس کے کہ اس کی صحت یا عدم صحت پر غور کیا جائے اس حیلہ بازی کی تشریح ضروری ہے ۔

اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کچھ چیزوں کو واجب کیا اور کچھ کو حرام کیا ۔ ان میں سے کچھ ایسی ہیں جو مطلق ہیں ان میں کوئی قید نہیں نہ ہی وہ کسی سبب پر ترتیب پائی ہیں جیسے نماز، روزے، حج اور ایسی دوسری چیزیں ۔ اور زنا ، سود اور قتل وغیرہ کو حرام کیا ۔ اور کچھ ایسی ہیں جو اسباب پر مرتب ہوتی ہیں ۔ ان میں سے واجب بھی ہیں اور حرام بھی جیسے زکوٰۃ ، کفاروں، نذروں کو پورا کرنا اور شریک کے حق شفعہ کا وجوب اور جیسے مطلقہ کی ، اور غصب یا چوری کی چیز اور اس سے ملتی جلتی چیزوں کی حرمت ۔

اب اگر کوئی مکلف اس وجوب کو اپنے آپ سے ساقط کرنے یا کسی حرام چیز کو مباح بنانے کا سبب اختیار کرے اور اسباب کے مختلف پہلوؤں میں سے وہ پہلو اختیار کرے جس سے واجب چیز بظاہر غیر واجب ہو جائے یا اسی طرح حرام چیز بظاہر حلال بن جائے تو اس طرح سے سبب اختیار کرنے کا نام حیلہ اور حیلہ بازی رکھا گیا ہے ۔ جیسے کسی شخص پر حضر میں نماز کا وقت آگیا جبکہ اس پر چار رکعتیں ادا کرنا واجب ہیں اور وہ ساقط کرنے کے ارادہ سے شراب پینے یا کوئی خواب آور دوائی کھانے کا سبب اختیار کرے حتیٰ کہ اس کی عقل کی غیر حاضری میں نماز کا وقت نکل جائے جیسا کہ بے ہوش آدمی کا حکم ہے ۔ یا وہ نماز قصر ادا کرنا چاہے تو سفر شروع کر دے کہ نماز قصر کر سکے ۔ اسی طرح اگر رمضان کا مہینہ ہو تو سفر کرے تاکہ کھا پی سکے ۔ یا حج کے لئے اس کے پاس مال ہے تو اسے ہبہ کر دے یا کسی دوسری طرح اسے تلف کر دے تاکہ اس پر حج واجب نہ رہ سکے ، اور جیسے وہ دوسرے

لونڈی سے صحبت کرنا چاہے تو اسے غصب کرے اور گمان کرے کہ وہ مرگئی۔ اور حاکم نے جو اس کی قیمت کا فیصلہ کیا وہ ادا کر دے۔ پھر اس سے صحبت کرے۔ یا کسی کنواری لڑکی کی رضامندی کی بنا پر شادی ثابت کرنے کے لئے جھوٹی گواہیاں بھگتائے اور حاکم اس کے حق میں فیصلہ دے دے پھر اس سے صحبت کرے۔ یا وہ دس درہموں کی بیع بیس درہموں سے بصورت ادھار کرنا چاہے اور وہ کسی کپڑے کی قیمت دس درہم رکھ لے پھر پہلے فروخت کنندہ سے یہ کپڑا ادھار پر بیس درہموں میں خرید لے۔ یا کسی کو مارنے کا ارادہ رکھتا ہو تو اس کے راستہ میں اس کی ہلاکت کا سامان رکھ دے جیسے نیزہ سیدھا کر دینا یا کنواں کھودنا وغیرہ۔ اور جیسے زکوٰۃ کے وجوب سے فرار کی خاطر مال کو ہبہ کر دے یا ضائع کر دے یا بکھرے ہوئے ریوڑ کو جمع کر دے یا اکٹھے کو الگ الگ کر دے۔ ان سب مثالوں میں حرام کو حلال بنایا گیا ہے اور واجب کو ساقط کیا گیا ہے اور حلال کو حرام بنانے کی مثال یہ ہے جیسے بیوی خاوند کی لونڈی یا اپنی سوکن کو اپنا دودھ پلا دے تاکہ وہ خاوند پر حرام ہو جائے یا ایسے حق کو ثابت کرنا جو ثابت نہ ہو جیسے قرضہ کے اقرار کی صورت میں وارث کے حق میں وصیت۔ مختصراً یہ چیز شرعی طور پر ثابت احکام کو دوسرے احکام کی طرف پھیرنے پر حیلہ بازی ہے جس میں فعل بظاہر درست مگر بباطن لغو ہوتا ہے، خواہ یہ حیلہ بازی تکلیفی احکام سے متعلق ہو یا وضعی احکام سے۔

گیارھواں مسئلہ

مذکورہ معنوں میں دین میں حیلے مجملاً[1] ناجائز ہیں۔ اور اس پر کتاب و سنت سے اس قدر دلائل ہیں جو شمار نہیں ہو سکتے۔ لیکن اس مجموعہ سے جو کچھ خصوصاً[2] سمجھ میں آتا ہے وہ اس

---

[1] عنقریب بارھویں مسئلہ کی آنے والی فصل میں یہ ذکر ہوگا کہ جو مذکورہ معنی حیلہ پر صادق آتے ہیں۔ ان حیلوں میں سے کچھ ایسے بھی ہیں جو شرعی لحاظ سے درست ہیں۔ اسی لئے مؤلف نے فی الجملہ کا لفظ استعمال کیا ہے

[2] عنقریب مؤلف یہ حدیث ذکر کریں گے لا تو ... الخ اور وہ عام ہے۔ شاید اس کی عدم قوت کی بنا پر مؤلف نے اسے مستقل دلیل شمار نہیں کیا جو عموم کے لئے کفایت کرتی ہو۔

حیلہ بازی کی ممانعت ہے۔ جس سے یقینی طور پر رد کا گیا ہے۔

قرآن سے دلائل ۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں منافقوں کا یہ وصف بتلایا کہ ۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ آمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ (۲/۸) — اور لوگوں میں سے کوئی وہ ہے جو کہتا ہے کہ ہم اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان لائے

اِن آیات میں اللہ تعالیٰ نے منافقوں پر لعنت کی دھمکی دی اور ان کی برائی ذکر کی ہے اور ان کے کام کی حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے کلمۂ اسلام کا اظہار اس لئے کیا کہ ان کے جان و مال محفوظ رہیں۔ ان کا یہ قصد نہ تھا کہ وہ اپنے اختیار اور دل کی تصدیق کے ساتھ اللہ کی اطاعت میں داخل ہوں۔ اسی وجہ وہ آگ کے سب سے نچلے درجہ میں ہوں گے۔ اور ان کے بارے میں کہا گیا کہ وہ اللہ کو اور ایمان والوں کو دھوکا دیتے ہیں۔ اور اپنے متعلق وہ یہ کہتے تھے۔ انما نحن مستھزءون (۲/۱۴)۔ (ہم تو محض ہنسی مذاق کرتے ہیں۔) کیونکہ انہوں نے اسلام اور اہل اسلام کو اپنی اغراض فاسدہ کے لیے حیلہ بنایا تھا۔ اور اللہ تعالیٰ نے ریاکاروں کے اعمال کے متعلق فرمایا:

كَالَّذِيْ يُنْفِقُ مَالَهٗ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهٗ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ (۲/۲۶۴) — جو شخص لوگوں کے دکھلاوے کے لیے اپنا مال خرچ کرتا ہے اور اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان نہیں رکھتا، اس کی مثال ایسے پتھر کی سی ہے جس پر مٹی پڑی ہو۔

نیز فرمایا:

وَالَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ (۴/۳۸)۔ — اور جو لوگ اپنے مال لوگوں کو دکھانے کے لیے خرچ کرتے ہیں اور اللہ اور آخرت کے دن پر یقین نہیں رکھتے۔

اور فرمایا:

يُرَاءُوْنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ اِلَّا قَلِيْلًا (۴/۱۴۲) — وہ لوگوں کو دکھلانے کے لیے (نماز ادا) کرتے ہیں اور اللہ کو کم ہی یاد کرتے ہیں۔

پس اللہ نے ان کی مذمت کی اور وعید سنائی۔ کیونکہ اس اطاعت کا اظہار

لہ دوسری آیت میں دھمکی یا تو والذین پر عطف ہے جو اپنے سے پہلے لفظ والذین پر ہے (بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۸۳ پر)

دنیوی[1] قصد کے لیے تھا. جسے وہ وسیلہ بنا رہے تھے - اور باغ والوں کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِلَىٰ قوله - فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ (۶۸/۲۰)

ہم نے ان لوگوں کو اسی طرح آزمایا جس طرح باغ والوں کو آزمایا تھا تا. وہ ایسے ہو گیا جیسے کٹی ہوئی کھیتی.

کیونکہ انہوں نے مسکینوں کا حق ختم کرنے کے لیے یوں حیلہ بازی کی کہ جو وقت[2] مسکینوں کے آنے کا تھا، اس کے علاوہ کسی دوسرے وقت باغ کا پھل کاٹنے کا قصد کیا تھا. تو اللہ تعالیٰ نے ان کے باغ کو تباہ کر کے انہیں سزا دی -

نیز فرمایا:

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ (۲/۶۵)

تم اپنے میں سے ان لوگوں کو یقیناً جانتے ہیں جنہوں نے ہفتہ کے دن کے حکم میں زیادتی کی تھی.

اور اس کے مثل دوسری آیات ہیں، کیونکہ ہفتہ کے دن شکار کرنے کے لیے انہوں نے ایسا حیلہ تراش لیا تھا جس کی صورت[3] دوسرے دنوں میں شکار کی تھی -

---

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) یا اس لیے کہ وہ مبدا ہے اور اس کے بعد فَسَاءَ قَرِينًا ہے. گویا دھمکی یہ ہے کہ دوزخ میں شیطان اس کا ساتھی ہوگا اور وہ دونوں ایک دوسرے پر لعنت کریں گے.

[1] منافقوں والی آیات میں دو سابقہ مقدمے موجود ہیں جن میں احکام کا لب لباب ان کے جان و مال کا بچاؤ نہ ہونا ہے وہ اللہ کی طاعت کے تحت اختیار سے داخل ہوئے تو اس سے ان کا قصد مذکور چیزوں کی حفاظت تھی. ریاء کی آیات میں ایک مقدمہ پایا جاتا ہے کہ ان افعال سے جو بات شرعاً مقصود ہے اسے انہوں نے کسی دوسرے کام کا وسیلہ بنایا. لیکن جو اصل حکم تھا، کیا انہوں نے ساقط کیا یا تبدیل کیا؟ غور فرمائیے.

[2] گویا ان کے قانون میں یہ بات تھی کہ جو کاٹنے کے وقت حاضر نہ ہوا اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے. لہٰذا اس حیلہ سے انہوں نے مسکینوں کا حق ساقط کیا گیا.

[3] اس طرح کہ انہوں نے حوض کھود دیے اور ان میں نالیاں بنائیں مچھلیاں ہفتہ کے دن پانی کی لہر سے ان میں جا پڑتیں. پھر گہرائی اور پانی کی کمی کی وجہ سے ان سے نکل نہ سکتیں. تو وہ لوگ اتوار کے دن ان کا شکار کر لیتے. مچھلیاں ہفتہ کے دن ہی ظاہر ہوتی تھیں. فی الحقیقت یہ ہفتہ کے دن کا شکار تھا جسے وہ اتوار کے دن کی صورت میں کرتے تھے. اور یہ داؤد علیہ السلام کے زمانہ کا واقعہ ہے.

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

وَ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ الیٰ قولہ۔

جب تم اپنی بیویوں کو طلاق دو اور ان کی عدت ختم ہونے لگے تو انہیں یا تو بھلے طریقے سے اپنے پاس رکھو یا بھلے طریقے سے رخصت کردو۔ انہیں دکھ پہنچانے کے لئے مت روکو۔ تا۔

وَلَا تَتَّخِذُوْا اٰيٰتِ اللّٰهِ هُزُوًا (۲/۲۳۱)

اور اللہ تعالیٰ کی آیات کو مذاق نہ بناؤ۔

اور اس آیت کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مرد پر حرام کردیا ہے کہ وہ بیوی کو دکھ پہنچانے کے قصد سے اس سے رجوع کرے۔ وہ اس طرح کہ اسے طلاق دے اور اسے چھوڑ دے اور جب عدت ختم ہونے کو ہو تو پھر رجوع کرلے۔ پھر اسے طلاق دے دے حتیٰ کہ عدت ختم ہونے لگے۔ اس طرح رجوع کرنے سے ان کی غرض صرف اس عورت کو دکھ دینا ہوتا تھا۔ اسی سلسلہ میں ارشادِ باری ہے:۔

وَبُعُوْلَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِيْ ذٰلِكَ اِنْ اَرَادُوْا اِصْلَاحًا۔ الیٰ قولہ اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ (۲/۲۲۸)

اس صورت میں ان کے خاوند ان کو لوٹانے کے زیادہ حق دار ہیں بشرطیکہ وہ اصلاح چاہتے ہوں۔ تا۔ طلاق دو بار ہے۔

اسلام کے آغاز میں طلاقوں کی کوئی تعداد مقرر نہ تھی۔ آدمی مدت ختم ہونے سے پہلے اس سے رجوع کرلیتا پھر طلاق دیتا، پھر رجوع کرلیتا۔ اور اس کا قصد ہی کچھ ہوتا تھا تو آیت اتری الطلاق مرتٰن (طلاق صرف دو بار ہے) اور ساتھ ہی یہ نازل ہوئی:۔

وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا (۲/۲۲۹)

اور تمہارے لئے یہ جائز نہیں کہ جو کچھ تم انہیں دے چکے اس میں سے کچھ لے لو۔

یہ آیت اس شخص کے بارے میں ہے جو عورت سے فدیہ لینے کی غرض سے اسے دکھ پہنچائے۔ اور یہ سب غرض تک پہنچنے کے حیلے ہیں جن کا حکم اس غرض کے لئے مشروع نہ ہوا تھا۔ نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

مِنْۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصٰى بِهَآ اَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ (۴/۱۲)

کی گئی وصیت یا قرضہ کے ادائیگی کے بعد (ورثہ تقسیم ہوگا) جس سے کسی وارث کو نقصان پہنچ

لے لغۃ کسی جائز یا ناجائز فعل کے کسی حکم کو ساقط کرنا یا اسے دوسرے حکم کی طرف لے جانا۔

یعنی وارثوں کو۔ کہ وہ تیسرے حصے زائد کی وصیت کردے یا حیلہ بازی سے کسی وارث کے حق میں وصیت کرے جس کی وجہ سے بعض وارث محروم ہو جائیں۔ نیز ارشاد باری ہے:۔

وَلَا تَاْكُلُوْهَآ اِسْرَافًا وَّبِدَارًا اَنْ يَّكْبَرُوْا (۴/۶)	اور اس خوف سے کہ وہ (یتیم) بڑے ہو جائیں ان کا مال فضول خرچی اور جلدی میں نہ اڑا دینا۔[1]

نیز فرمایا:

وَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ لِتَذْهَبُوْا بِبَعْضِ مَآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ (۴/۱۹)۔	اور انہیں اس غرض سے نہ روکو کہ جو کچھ تم انہیں دے چکے ہو اس کا کچھ حصہ لے لو۔

ان کے علاوہ اور بھی کئی آیات ان معنوں میں ہیں۔

حدیث سے دلائل: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، زکوٰۃ کے ڈر سے[2] الگ الگ ریوڑ کو اکٹھا نہ کیا جائے اور اکٹھے کو الگ الگ نہ کیا جائے گویا یہ واجب کو ساقط کرنے یا کم کرنے کی حیلہ بازی سے نہی ہے۔ نیز آپ نے فرمایا وہ کام نہ کرو جو یہود و نصاریٰ کرتے ہیں۔ وہ اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزوں کو حیلوں سے حلال بنا لیتے ہیں[3]۔ نیز آپ نے فرمایا[4] جس شخص نے دو گھوڑوں میں اپنا گھوڑا داخل کیا اور اسے اطمینان[5] ہے کہ وہ گھوڑا آگے نکل جائے گا تو یہ جوا ہے۔ نیز فرمایا[6]۔ اللہ تعالےٰ یہود کو ہلاک کرے۔ ان پر چربی حرام ہوئی تو انہوں نے اسے پگھلایا[7] اور بیچا پھر اس کی قیمت کھا گئے نیز فرمایا[8]۔ میری امت سے کچھ ایسے لوگ ہوں گے جو شراب کا کوئی اور نام رکھ کر شراب پئیں گے[9] ان کے سروں پر گانے باجے ہوں گے اور گانے بجانے والی عورتیں ہوں گی۔ انہیں اللہ زمین میں دھنسا

---

[1] یعنی اسی وجہ سے دونوں معنول کے صیغے پر آئے ہیں [2] یہ حدیث ج ۱ ص ۲۷۵ پر گزر چکی ہے۔ [3] اس کی تخریج دیکھی جائے۔ [4] یہ حدیث ج ۱ ص ۲۷۰ پر گذر چکی ہے۔ [5] یعنی وہ جانتا ہو کہ اس کا گھوڑا آگے نکل جائے گا۔ [6] اس کے باوجود گھوڑا اس صورت میں داخل کرے۔ جیسے عام طور پر گھوڑ دوڑ میں گھوڑے شامل ہوتے ہیں۔ [7] یہ حدیث ج ۱ ص ۲۸۹ پر گزر چکی ہے۔ [8] شحاتے پگھلا لیتے اور اس کی شکل چربی کی سی نہ رہتی۔ اسے وہ اس شکل میں نہ کھاتے۔ بلکہ اسے بیچ کر اس کی قیمت سے فائدہ اٹھاتے۔ [8] اسے ابن ماجہ اور ابن حبان نے اور طبرانی نے کبیر میں اور بیہقی نے روایت کیا اور اس کی اسناد حسن ہیں۔ [9] اس روایت کو دیکھئے۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو مسخ اور خسف سے مامون قرار دیا ہے۔ یہی کافی ہے کہ یہ حدیث موقوف ہو۔ مؤلف نے جن مثالوں سے استشہاد کیا ہے وہ سب اتفاقاً اس کے باب سے ہیں وہ ایک کے ساتھ دوسری ملا کر قوی بنا رہا ہے۔ ہاں مشکوٰۃ المصابیح میں بصرہ کے متعلق حضرت انس سے یہ حدیث آتی ہے کہ اس سرزمین میں خسف، قذف، رجم اور بندروں اور سوروں کی صورت میں مسخ ہوگا۔ اور آپ نے حضرت انسؓ (بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۱۸ پر)

دے گا اور ان میں سے بعض کو بندر اور سؤر بنا دے گا۔ اور حضرت ابن عباس سے موقوفاً اور مرفوعاً مروی ہے کہ: لوگوں پر ایک وقت آئے گا جب وہ پانچ چیزوں کے بدلے پانچ چیزیں حلال بنا لیں گے۔ شراب کو دوسرے نام رکھ کر، ہدیہ کے بدلے سود کو، دھمکی کے بدلے قتل کو، نکاح کے بدلے زنا کو اور بیع کے بدلے سود کو۔[1] نیز فرمایا۔ جب لوگ درہم و دینار میں بخل کرنے لگیں، اور ان کا لین دین بیع علینہ کے طور پر کرنے لگیں، اور بیلوں کی دموں کے پیچھے چلنے لگیں۔ اور فی سبیل اللہ جہاد کو ترک کر دیں تو اللہ ان پر ایسی مصیبت نازل کرے گا کہ جب تک وہ اپنے دین کی طرف واپس نہ لوٹیں گے وہ رفع نہ ہو گی۔[3] نیز فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے محلل پر لعنت کرے اور اس پر بھی جس کیلئے حلالہ نکالا گیا۔[4] اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے رشوت لینے والے اور دینے والے دونوں پر لعنت کی ہے[5] اور آپ نے مقروض سے ہدیہ لینے سے منع فرمایا اور فرمایا جب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کو وصیت فرمائی کہ اس کے گرد و نواح میں رہے۔ اس میں اور اس کے بازاروں میں داخل نہ ہو، اب اس مقام کو مکمل کرنا آپ کی ذمہ ہے۔ اور مشہور ہے کہ علماء کہتے ہیں کہ قیامت سے پہلے پہلے امن قائم ہو گا۔ اور اس کی توفیق میسر آئے گی۔

[1] یہ حدیث ج ۱: ص ۲۹۰ پر گزر چکی ہے۔

[2] یعنی انفاق فی سبیل اللہ میں دونوں بخل کرنے لگیں گے اور آپ کے قول تبایعوا بالعینة کی یہ تفسیر کی گئی ہے کہ ایک چیز ادھار قیمت پر بیچی جائے پھر تھوڑی قیمت پر نقد خرید لی جائے۔ گویا یہ مسئلہ تقدم قیمت اور ادھار زیادہ قیمت پر انجام پذیر ہوتا ہے اور یہ خالص سود ہے۔ اور یہی چیز زید بن ارقم کے قصہ میں پائی جاتی ہے۔

[3] اسے احمد نے انہیں الفاظ سے روایت کیا۔[4] یہ حدیث ج ۱: ص ۲۸۲ پر گزر چکی ہے۔[5] اسے جامع صغیر میں دو روایتوں سے روایت کیا۔ پہلی یہ ہے۔ کسی فیصلے کے دوران رشوت لینے والے اور دینے والے دونوں پر اللہ نے لعنت کی ہے۔ یہ روایت احمد، ترمذی اور حاکم سے حضرت ابوہریرہ سے ہے۔ اس کے شارح عزیزی کہتے ہیں کہ شیخ نے اسے حدیث صحیح کہا ہے۔ اور جامع صغیر کے شارح مناوی اپنی شرح میں کہتے ہیں۔ کہ اسے طبرانی نے کبیر میں حضرت ام سلمہ سے روایت کیا۔ ہیثمی نے کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں اور منذری نے کہا کہ اسناد جید ہیں۔ ترمذی کہتے ہیں۔ اس باب میں یہ روایت ابن عمرؓ اور عائشہ سے ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں۔ اور عبدالرحمن بن عوف اور ثوبان سے۔

دوسری روایت یوں ہے اللہ تعالیٰ نے رشوت لینے والے دینے والے اور سودے باز پر لعنت کی ہے جو ان دونوں کے درمیان سودا کراتا ہے۔ اسے احمد نے ثوبان سے روایت کیا۔ مناوی کہتے ہیں کہ طبرانی اور بزار نے بھی ثوبان سے روایت کیا۔ منذری کہتے ہیں کہ اس میں ابو الخطاب ہے جو غیر معروف ہے۔ ہیثمی کہتے ہیں کہ اس میں ابو الخطاب مجہول ہے اسی سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ سخاوی کا اس کی سند کو قطعی طور پر صحیح قرار دینا اس کے اپنے اندازہ کی بنا پر ہے۔

"تم میں سے کوئی قرض لے پھر قرضخواہ کو ہدیہ بھیجے یا اسے سواری پر بٹھلائے۔ تو قرض دینے والا نہ سوار ہو نہ اس کا ہدیہ قبول کرے الا یہ کہ ان میں پہلے بھی ایسی راہ و رسم جاری ہو۔"[1] نیز آپ نے فرمایا: "قاتل وارث نہیں ہوتا۔"[2] نیز آپ نے حاکموں کو ہدیہ دینے کو خیانت قرار دیا اور بیع اور قرض حسنہ سے منع فرمایا[3]۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ: زید بن ارقم کو یہ بات پہنچا دو۔ کہ اگر وہ توبہ نہ کرے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس کا جہاد باطل ہو گیا۔[4] اور اس مفہوم کی احادیث بہت ہیں اور ان سب سے یہ ثابت ہوتا ہے احکام کو پھیر کر حیلہ بازی کرنا صریحًا ناجائز ہے۔

تمام تر صحابہ اور تابعین اسی چیز کے قائل ہیں۔

بارھواں مسئلہ[5]

جب یہ ثابت ہو چکا کہ احکام بندوں کے مصالح کے لئے مشروع کئے گئے ہیں تو اعمال کا اعتبار انہیں مصالح سے ہو گا، کیونکہ ان میں شارع کا مقصود یہی ہے جیسا کہ واضح ہو چکا

---

[1] اسے جامع صغیر میں ان الفاظ سے روایت کیا "جب تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی سے قرضہ لے پھر اس کی طرف تھال میں ہدیہ بھیجے تو وہ اسے قبول نہ کرے یا اسے اپنی سواری پر بٹھائے تو وہ اس پر سوار نہ ہو۔ الا یہ کہ ان دونوں کے درمیان پہلے بھی ایسی راہ و رسم موجود ہو۔"

[2] سعید بن منصور نے اسے اپنی سنن میں روایت کیا اور ابن ماجہ اور بیہقی نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے۔ عزیزی کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

[3] یہ حدیث ج ۲ ص ۳۰۵ پر گزر چکی ہے۔

[4] کیونکہ وہ باطل طریقہ سے لوگوں کا مال کھانے کے لئے حیلہ کر رہا ہے جب کہ اس نے بیع کو قرض کے ساتھ ملا دیا۔ تو اس نے ثمن مثل سے اس قیمت کو کم بنا دیا۔ اس کے مقابلہ میں قرض وہ ہوتا ہے جو صرف اللہ کے لئے ہو۔

[5] اس سے پہلا مسئلہ مجمل تھا۔ اس مسئلہ میں اس کی پوری تفصیل آ گئی ہے۔

ہے۔گویا جب کوئی کام اپنے ظاہر و باطن میں مشروع کی اصل پر ہو تو اس میں کوئی اشکال نہیں۔ اور اگر اس کام کا ظاہر تو شرع کے موافق ہو مگر مصلحت مخالف ہو تو ایسا فعل غیر صحیح اور غیر مشروع ہے۔ کیونکہ شرعی اعمال سے فی نفسہٖ وہ اعمال مقصود نہیں ہوتے۔ ان سے قصد تو دوسرے امور کا ہوتا ہے جو ان کے معانی ہیں اور یہ معانی وہ مصالح ہیں جن کی وجہ سے یہ اعمال مشروع ہوئے۔ اب جو شخص اس وضع کے علاوہ کسی دوسرے طریق پر عمل کرے گا تو یہ مشروعات کی وضع نہ ہوگی۔

ہم جانتے ہیں کہ ہر دو کلماتِ شہادت کی زبان سے ادائیگی اور نماز وغیرہ ایسی عبادات ہیں جو تقرّب الی اللہ اور اس کی طرف رجوع کے مشروع کی گئی ہیں۔ اور اس کے افراد اللہ تعالیٰ کی تعظیم واجلال اور اللہ کی طاعت و فرمانبرداری میں اعضاء کے ساتھ دل کی مطابقت ہے۔ تو جب کوئی شخص یہ کام اس قصد سے کرے کہ اسے دنیوی مفادات میں سے کوئی مفاد حاصل ہو یا کوئی تکلیف دور ہو یا کوئی فائدہ حاصل ہو، جیسے شہادتین کے اقرار کرنے والے کا قصد اپنے جان و مال کی حفاظت ہو، اس کے علاوہ کچھ نہ ہو۔ یا لوگوں کو دکھانے کے لئے نماز پڑھنے والے کا قصد یہ ہو کہ اس پر اس کی تعریف کی جائے یا دنیا میں اسے کوئی رتبہ حاصل ہو، تو ایسے عمل میں کوئی چیز بھی مشروع نہیں، کیونکہ جس مصلحت کے لئے یہ کام مشروع کیا گیا تھا، وہ حاصل نہ ہوئی بلکہ اس کا مقصود تو اس مصلحت کے برعکس ہے۔

اسی بنا پر ہم مثال کے طور پر زکوٰۃ کے بارے میں کہتے ہیں کہ: اس کی مشروعیت سے مقصود لالچ جیسی رذیل خصلت کو دور کرنا ہے اور اس کی مصلحت مساکین سے نرمی کا سلوک کرنا اور جو لوگ بھوک کے مر رہے ہوں انہیں زندہ کرتا ہے۔ اب جو شخص زکوٰۃ کے وجوب سے راہِ فرار اختیار کرتے ہوئے سال کے آخر میں اپنا مال ہبہ کر دیتا ہے۔ پھر جب اگلا سال ختم ہونے کو آتا ہے اس وقت یا اس سے پہلے وہ ہبہ واپس طلب کر لیتا ہے تو اس طرح تو لالچ کے وصف میں تقویت ہوئی اور اس میں اضافہ ہو گیا اور اس کی مصلحت بھی پوری نہ ہوئی اور مسکینوں کو کچھ بھی نہ ملا۔ تو معلوم ہؤا کہ ایسے ہبہ کی صورت وہ نہیں جس کی شرع نے ترغیب دی ہے۔ کیونکہ ہبہ کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص کو ہبہ کیا جا

رہا ہے۔ اس پر احسان اور اس سے ہمدردی ہو۔ اور خواہ وہ غنی ہو یا فقیر اس پر فراخی ہو۔ اور اس سے دوستی اور الفت پیدا ہو۔ اور یہ ہبہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ اب اگر یہ ہبہ مشروع طریق پر حقیقتاً تملیک (دوسرے کو مالک بنا دینا) ہوتی تو وہ ہمدردی اور فراخی کی مصلحت کے موافق ہوتی اور لالچ جیسی رذیل خصلت دفع ہو جاتی۔ گویا اس طرح زکوٰۃ کی ادائیگی سے فرار کا کچھ نتیجہ نہ نکلا۔ غور فرمایئے[1] کہ عمل میں مشروع قصد کبھی شرعی قصد کو منہدم نہیں کرتا اور غیر شرعی قصد ہی شرعی قصد کو منہدم کرنے والا ہوتا ہے۔

اور اس کی مثال یہ ہے کہ اگر زوجین اپنی اپنی زوجیت میں اللہ کی حدود کو قائم نہ رکھ سکیں تو اس سے فرار کی خاطر بیوی کے لئے فدیہ مشروع کیا گیا ہے۔ عورت کے لئے مباح ہے کہ وہ بطیب خاطر خاوند سے اپنی عصمت خرید لے، اس خطرہ کے پیش نظر کہ کسی ممنوع کام میں نہ جا پڑے۔ لہٰذا اس عورت نے اپنے اور اپنے خاوند کے درمیان اصلاح حال کے لئے اپنا مال خرچ کیا۔ یہ ہے بھلے طریقے سے رخصت کرنا اور یہ شرعی مقصد ہے، جو مصلحت کے مطابق ہے جس میں نہ اب کوئی فساد ہے نہ آئندہ ہوگا۔ اب اگر عورت کو تکلیف دے تاکہ بیوی اس کو فدیہ کی رقم دے تو اس نے ایسا عمل کیا جو غیر مشروع ہے جبکہ اس عورت کو بلاوجہ ستایا گیا ہے حالانکہ اسے ستائے بغیر بھی جدائی کے لئے فدیہ وصول کرنے کی قدرت[2] تھی، تو جب عورت فدیہ دے کر اس سے رخصتی طلب کرے تو یہ بھلے طریقے سے رخصت کرنا نہیں اور نہ ہی اس میں اس خوف کی بات ہے کہ زوجین اللہ کی حدود قائم نہ رکھ سکیں۔ کیونکہ ایسا فدیہ تو ایک لاچار کا فدیہ ہے۔ خواہ یہ عورت کے لئے اضطرار سے نکلنے کی خاطر اور اضطرار کی رو سے جائز ہے لیکن ایسا فدیہ لینا مرد کے لئے ناجائز ہے۔ کیونکہ یہ اس نے غیر مشروع طریق پر لیا ہے۔

اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ: مجموعی طور پر شرعی احکام کلی مصلحت پر مشتمل ہوتے ہیں

---

[1] مشروع ہبہ زکوٰۃ میں شارع کے قصد کے منافی نہیں اور وہ قصد لالچ کو دور کرنا، لوگوں سے ہمدردی اور ان سے احسان ہے۔ رہا ہبہ صوریہ جیسی صورت مؤلف نے قرار دی ہے تو یہ دلوں سے لالچ کو ختم کرنے اور اللہ کے بندوں سے احسان کرنے کے لحاظ سے شارع کے قصد کے منافی ہے۔

[2] کیونکہ یہ ہمیشہ اس کے ہاتھ میں ہے۔

اور ہر مسئلہ میں جزئی مصلحت خصوص پر ہوتی ہے۔ جزئی کا معاملہ یہ ہے کہ اس کی خصوصیت کے حکم سے کوئی بھی دلیل فاسد نہیں ہوتی۔ نہ ہی کلی تو وہ یہ ہے کہ ہر مکلف اپنی تمام حرکات، اقوال اور اعتقادات میں شرعی تکلیف کے معین قانون کے تحت ہو۔ وہ اس چوپائے کی طرح نہ ہو جو اپنی خواہشِ نفس کے مطابق عمل کرتا ہے۔ تاآنکہ وہ شرع کی لگام پہننا مند ہو جائے۔ اور یہ بیان پہلے بھی گزر چکا ہے اور جب مکلف ہر مشکل مسئلہ میں مذاہب کی رخصتوں کے پیچھے لگ جائے[1] اور ہر اس قول کی اتباع کرے جو اس کی خواہش کے مطابق ہو تو اس نے تقویٰ کا پھندا اتار پھینکا اور اپنی خواہشات کی پیروی میں دُور چلا گیا اور جس چیز کو شارع علیہ نے مضبوط کیا تھا اسے توڑ دیا اور جسے مقدم کیا تھا اُسے مؤخر کر دیا۔ اور اس کی مثالیں بہت ہیں۔

فصل

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ جن حیلوں کے باطل ہونے، ان کی مذمت اور ان سے نہی کا ذکر گزر چکا ہے[2] وہ ایسے حیلے ہیں جو کسی شرعی اصل کو گراتے اور شرعی مصلحت کے خلاف ہوتے ہیں۔ اب اگر ہم یہ فرض کریں کہ کچھ حیلے ایسے ہیں جو اپنے اعتبار سے نہ کسی شرعی اصل کو توڑتے ہیں نہ ہی کسی شرعی مصلحت کے خلاف ہوتے ہیں۔ تو ایسے حیلے نہ نہی میں داخل ہیں نہ ہی وہ باطل ہیں۔ قصہ کوتاہ یہ ہے کہ حیلوں کی تین قسمیں ہیں۔

پہلی قسم۔ جن کے باطل ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ جیسے منافقوں اور ریاکاروں کے حیلے۔

دوسری قسم۔ جن کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔ جیسے مجبوری کی صورت میں کلمۂ کفر کہنا۔ کیونکہ قصدِ اوّل کے لحاظ سے اس حیلہ بازی کی نسبت جان کی حفاظت ہے جبکہ اس کلمۂ کفر کے اقتضاء کا اعتقاد نہیں ہوتا جیسا کہ قصدِ اوّل کے لحاظ سے[3] کلمۂ اسلام بھی جان بچانے

---

[1] ہمارے موضوع میں جو حیلے ہیں انہیں مذاہب میں ہیں۔

[2] یعنی خواہ اس تکلیف میں اس عام معین قانون کے تحت سارے مکلف داخل نہ ہوں۔

[3] یعنی ان دونوں قسم کے کلمات کو اس طرح کہنا کہ ان کے معانی کا اعتقاد نہ ہو اور دنیوی غرض حاصل ہو جائے۔

کے لئے حیلہ ہے۔ اِلّا یہ کہ دنیوی مصلحت ہونے کے وجہ سے یہ ماذون فیہ ہے اور اس میں مطلقاً کوئی مفسدہ بھی نہیں، نہ دین میں اور نہ دنیا میں۔ بخلاف پہلی قسم کے کہ وہ ماذون فیہ نہیں کیونکہ باطلاق اس میں اخروی مفسدہ ہے[1]۔ اور اس بات پر سب متفق ہیں کہ اعتبار کے لحاظ سے دنیوی مصالح و مفاسد ہی اخروی مصالح و مفاسد کا پیش خیمہ ہوتے ہیں۔ گویا ایسے دنیوی مصالح کا اعتبار صحیح نہ ہوگا جو اخروی مصالح میں خلل ڈالتے ہوں۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ جو چیز اخروی مصالح میں خلل انداز ہو وہ شارع کے مقصود کے موافق نہیں لہٰذا باطل ہے۔ اسی وجہ سے نفاق اور منافقین کے حق میں اس طرح کی آیات نازل ہوئیں۔ یہی حال ان تمام صورتوں کا ہے۔ جو اس کے قائم مقام ہوں۔ اور یہ دونوں قسمیں یقین کی آخری حد تک پہنچی ہوئی ہیں۔

تیسری قسم۔ اس قسم میں اشکال بھی ہے اور پیچیدگی بھی۔ جس میں غور کرنے والے کی فکر مضطرب ہو جاتی ہے کیونکہ اس میں کوئی واضح اور یقینی دلیل نہیں ہوتی جس سے یہ ظاہر ہو سکے کہ اسے پہلی قسم سے ملایا جائے یا دوسری سے نہ ہی شارع کا قصد واضح ہوتا ہے کہ شارع کے مقصود پر اتفاق ہو سکے، نہ ہی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس مصلحت کے خلاف ہے جسے اس مفروضہ مسئلہ کے مطابق شریعت نے وضع کیا ہے۔ گویا اس پہلو سے یہ قسم متنازعہ فیہ ہے۔ فریقین میں سے ہر ایک کی دلیل یہ ہوتی ہے کہ یہ مصلحت کے خلاف نہیں لہٰذا ایسا حیلہ کرنا جائز ہے اور دوسرے کی یہ کہ مصلحت کے مخالف ہے لہٰذا ایسی حیلہ بازی ممنوع ہے۔ اور یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ جو شخص بعض مسائل میں اس حیلہ بازی کو جائز سمجھتا ہے وہ اس بات کا اقراری ہے کہ وہ اس مسئلہ میں شارع کے قصد کی مخالفت کر رہا ہے بلکہ وہ تو اسے صرف شارع کے بہتر قصد کی بنا پر جائز قرار دیتا ہے کہ اس کا مسئلہ حیلہ بازی کی جائز قسم سے ملتا ہے جس کے متعلق وہ شارع کے قصد کو جانتا ہے۔ اور علم کی بنا پر یا ظن سے شارع کے مقصد سے صریح ٹکراؤ کا صدور تو عام مسلمانوں سے بھی نہیں ہوتا چہ جائیکہ

---

[1] جیسا کہ گزر چکا ہے کہ منافقین کا اللہ اور اس کے رسول سے مذاق اور فریب دہی دنیوی نہیں۔ کیونکہ اس میں منافق کی دنیوی مصلحت ہے کہ اس کا جان و مال محفوظ رہے لیکن جب یہ مصلحت اخروی سے معارض ہو تو یہ قابلِ توجہ نہ رہے گی اور باطل ہوگی۔

ہدایت کے امام اور علمائے دین ایسا کام کریں۔ اللہ ان سے ہمیں فائدہ پہنچائے۔ جیسے کہ اس حیلہ کا منکر صرف اس بنا پر انکار کرتا ہے کہ وہ شارع کے قصد کے مخالف ہے۔ اور چونکہ احکام میں مصالح رکھے گئے ہیں، لہٰذا ضروری ہے کہ ایسے مسائل میں سے چند ایک کی مثالیں پیش کی جائیں تاکہ ان کی صحت واضح ہو سکے۔ وباللہ التوفیق۔

ان مسائل میں سے ایک نکاح محلّل ہے۔ جسے طلاق دینے والے پہلے خاوند کے بیوی سے رجوع کے لئے حیلہ بنایا جاتا ہے۔ بظاہر یہ حیلہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے موافق ہے۔

فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ ٥ (۲/۲۳۰)	پھر اگر خاوند اسے (تیسری) طلاق دے دے تو پھر وہ عورت اس وقت تک اسے حلال نہ ہوگی جب تک کہ وہ کسی دوسرے سے نکاح نہ کر لے۔

تو جب اس نے نے اس محلّل سے نکاح کر لیا تو اس کا نکاح دو طلاقوں کے بعد بھی پہلے خاوند کے لئے موافق ہو گیا۔ اور شارع کی نصوص سے اس کے مقاصد سمجھے جا سکتے ہیں۔ بلکہ یہی وہ پہلا مقصد ہے جو مقاصد شرعیہ سے سمجھ میں آتا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے :

لا حتی تذوقی عسیلتہ ویذوق عسیلتک [1]	تو پہلے خاوند کے لئے اس وقت حلال نہیں جب تک کہ تو دوسرے خاوند کا مزہ نہ چکھ لے اور وہ تجھ سے مزہ نہ چکھ لے۔

تو معلوم ہوا کہ اس دوسرے نکاح کا مقصود مجامعت حقیقی ہے۔ اور محلل کے نکاح سے یہ حاصل ہو جاتی ہے۔ اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دلیل کی رُو سے ایسے نکاح کے قصد میں فساد کا اعتبار ہو گا۔ اور اس لئے بھی کہ اس کے حیلہ ہونے میں کوئی چیز مانع نہیں۔ ورنہ یہ بات ہر حیلہ میں لازم آئے گی۔ جیسے مجبوری کے وقت کلمہ کفر کہنا اور وہ سب حیلے جو باتفاق جائز حیلوں کی قسم میں داخل ہیں۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی اور منقولات کے موافق ہو گئی تو یہ اس حیلہ کے شارع کے قصد کی موافقت کی صحت پر دلیل ہے۔

---

[1] اسے منتقی الاخبار میں جماعت سے روایت کیا۔

اسی طرح جب مصلحت کے پہلو سے دیکھا جائے تو اس نکاح کی مصلحت ظاہر ہے۔ کیونکہ اس نے زوجین کے درمیان اصلاح کا قصد کیا ہے جبکہ اس نے ایسا سبب اختیار کیا جس سے صحیح طریق پر ان دونوں کے درمیان الفت ہو جائے۔ اور اس لئے بھی نکاح کو ہمیشہ برقرار رکھنے کا قصد لازم نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ ایسی تنگی ہے جسے شریعت تسلیم نہیں کرتی۔ اسی لئے طلاق مشروع ہوئی۔ ورنہ وہ نصاریٰ کے نکاح کی طرح ہوگا (جس میں طلاق ممنوع ہے) اور علماء نے تو قسم پوری کرنے کے قصد سے بھی نکاح کو جائز قرار دیا ہے۔ اگرچہ منکوحہ کی عصمت کی بقاء کی طرف رغبت اس کا قصد نہ ہو۔ نیز علماء نے اس مسافر کے نکاح کو بھی جائز قرار دیا ہے جو کسی شہر میں اپنے قیام کی مدت کیلئے اپنی خواہش پوری کرنے کی غرض سے کرے۔ وغیرہ وغیرہ۔

علاوہ ازیں یہ بھی ضروری ہے کہ مصلحت کے لئے جب کوئی قاعدہ کلیہ بنایا جائے تو اس کلی کے افراد میں سے ہر فرد میں بعینہ وہ مصلحت پائی جائے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ جیسا کہ قسم پوری کرنے کے لئے نکاح میں۔ اور اس بات کا قائل کہ: اگر میں فلاں عورت سے شادی کروں تو اسے طلاق ہے۔ ان دونوں مسائل میں اور مسافر کے نکاح وغیرہ میں امام مالک کی یہی رائے ہے۔

جو لوگ نکاح حلالہ کے جواز کے قائل ہیں۔ یہ ان کے دلائل کے کچھ حصہ کا بیان ہے۔ اور جو اسے ممنوع قرار دیتے ہیں تو ان کی دلیل واضح تر ہے لہٰذا ہم تفصیلات میں نہیں جائیں گے۔ اور اس مسئلہ میں اقرب بیان وہ ہے جسے عبدالوہاب نے الرسالۃ کی شرح میں ذکر کیا ہے، وہ ملاحظہ کر لیا جائے۔

اور ایک مسئلہ ادھار پر لین دین کے مسائل میں ہے کیونکہ ان میں ایک درہم نقد کی دو درہم ادھار پر بیع کے جواز کے لئے حیلہ بازی کی جاتی ہے لیکن جب دو عقدوں میں سے ہر ایک عقد فی نفسہٖ مقصود ہو۔ اور اگر پہلا عقد ذریعہ ہو تو دوسرا اس میں مانع نہیں کیونکہ شارع نے جب مخصوص وجہ کی بناء پر ہمارے لئے جلب منفعت اور دفع مفسدہ کے ذریعہ انتفاع کو مباح بنایا ہے تو مکلف کا ان وجوہ میں سے کسی وجہ کو اختیار کرنا اس انتفاع کو مجروح نہیں کرتا۔ ورنہ ہر مشروع اسے مجروح کرنے والی ہوگی۔ اور جب ہم یہ فرض کر چکے ہیں کہ عاقد کا مقصود پہلا عقد نہ تھا بلکہ دوسرا ہی اس کا مقصود تھا تو اس صورت میں پہلا عقد وسائل کے مقام پر آ گیا۔ اور وسائل اس حیثیت سے کہ وہ وسائل ہیں شرعاً مقصود چیز ہیں۔ اور یہ پہلا عقد بھی انہی میں سے ہے۔ اور اگر وسائل، وسائل ہونے کی حیثیت سے جائز نہیں تو یہ مسئلہ بھی جائز نہ ہوا جو ہمارے زیر بحث ہے۔ اور اگر ہمارے زیر بحث مسئلہ منع ہو تو علی الاطلاق

وسائل کی ممانعت ہونی چاہیئے لیکن یہ علی الاطلاق ممنوع نہیں اِلّا یہ کہ کوئی دلیل ہو اسی طرح یہ مسئلہ بھی کسی دلیل سے ہی ممنوع ہو رہا ہے سکتا!

بلکہ یہاں جو چیز ہمارے مسئلہ میں توسل کی صحت اور اس کے لیے شارع کے قصد کی صحت پر دلالت کرتی ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے[۱]۔

بع الجمع بالدراھم، ثم ابتغ بالدراھم جنیباً[۲]

ملی جلی کھجوروں کو درہموں سے بیچ پھر ان درہموں سے جنیب (عمدہ قسم) کی کھجور خرید۔

گویا ملی جلی کھجوروں کی بیع کا قصد، عمدہ کھجوریں حاصل کرنے کے لیے ملی جلی کھجوروں کا ذریعہ ہونا ہے۔ لیکن اس کے مباح ہونے کی صورت میں۔ لیکن اس حصول کے درمیان خواہ ایک عاقد ہو یا دو ہوں اس سے قصد میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی۔

اس بیع کے قائل کی دلیل[۳] یہ ہے کہ ذرائع کے قول کا قاعدہ جس پر یہ مسئلہ مبنی ہے یہاں مفید نہیں۔ کیونکہ ذرائع تین قسم کے ہیں ایک وہ جن سے باتفاق روکا گیا ہے، جیسے یہ جانتے ہوئے بتوں کو گالی دینا کہ وہ اللہ تعالیٰ کو گالی دیں گے۔ اور کسی شخص کا اپنے والدین کو گالی دینا جس کی وجہ یہ ہو کہ وہ اس گالی دینے والے کے والدین کو گالی دے۔ کیونکہ اسے حدیث میں خود اپنے والدین کو گالی دینے والا شمار کیا گیا ہے۔ اور جیسے یہ جانتے ہوئے مسلمان کی راہ میں گڑھا کھودنا کہ وہ اس میں گر پڑیں گے۔ اور جیسے یہ جانتے ہوئے کھانے پینے کی چیزوں میں زہر ملا دینا کہ اسے مسلمان کھائیں گے۔

ذرائع کی دوسری قسم جو باتفاق ممنوع نہیں ہیں۔ جیسے اگر انسان اپنے غلہ سے بہتر یا جنس میں اس سے کمتر خریدنا چاہے تو وہ اپنے سامان کو بیچنے کا حیلہ کرے تاکہ وصول شدہ قیمت سے وہ اپنی مقصود چیز حاصل کرے بلکہ تمام تر تجارتیں ایسی ہی ہیں۔ کیونکہ جو مقصود اس کے لیے مباح کیا گیا ہے وہ تو اسی حیلہ کی طرف راجع ہے کہ وہ سامان تجارت میں درہم خرچ کرے پھر اس سے زیادہ وصول کرے۔

---

[۱] اسے منتقی الاخبار میں بخاری سے روایت کیا۔ اس کے شارح شوکانی کہتے ہیں کہ اسے مسلم نے بھی نکالا ہے۔

[۲] الجمع سے مراد عام کھجور اور جنیب کا جلا ہونا ہے۔ جنیب کھجور کی ایک عمدہ قسم ہے۔ سود کے باب میں یہ حدیث مشہور ہے جو بخاری، مسلم اور موطا وغیرہ میں موجود ہے۔

[۳] یعنی مانع کا جو اسے درست تسلیم نہ کرتا ہو۔

ذرائع کی تیسری قسم رہ جاتی ہے جو مختلف فیہ ہے۔ اور ہمارا مسئلہ اسی قسم سے متعلق ہے ہم اس کے حکم سے نکل نہیں سکتے۔ اور جھگڑا پھر بھی رہتا ہے۔

یہی کچھ ہے جو اس مسئلہ میں حیلہ بازی کے جواز پر استدلال کے لیے کہا جا سکتا ہے۔ اور دوسری جہت کے دلائل ثابت ہیں واضح ہیں، مشہور ہیں۔ انہیں ان کے مقام پر ملاحظہ فرمائیے اور یہاں تو اس بیان کا قصد غریب[1] ہی ہے۔ جس کی وجہ ان لوگوں کی کتب کے مطالعہ کی کمی ہے کیونکہ احناف کی کتب بلاد مغرب میں کم ہی پائی جاتی ہیں۔ اسی طرح شافعیہ وغیرہ کی کتابیں شوافع کے ہاں بھی کم ہی ملتی ہیں جب کہ ایک ہی مذہب کے استدلال پر انحصار دوسرے مذہب سے نفرت اور انکار پیدا کرتا ہے اور اس دوسرے کے ماخذ کی اسے اطلاع نہیں ہوتی۔ اس طرح ان اماموں کے متعلق اعتقاد میں کجروی آجاتی ہے۔ جن کے دین میں فضل و تقدم شارع کے مقاصد سے باخبر ہونے اور اس کی اغراض سمجھنے پر سب لوگوں کا اتفاق ہے۔ ایسے مسائل تو بہت ہیں۔ مگر ہم انہی دو مثالوں پر اکتفاء کرتے ہیں۔ کیونکہ حیلوں کے بارے میں یہی دو مسائل سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ باقی مسائل کے نقطہ نظر پر قیاس کیا جائے۔

فصل

یہ قسم بہت سے مسائل پر مشتمل ہے۔ ان میں سے چند ایک تو بہت سے ثابت شدہ مسائل پر تفریعاً گزر چکے ہیں۔ اب کچھ دوسرے مسائل بھی تفریعاً بیان ہوں گے۔ لیکن ایسا خاتمہ ضروری ہے جس سے کتاب المقاصد پر بیان کا اعادہ ہو جائے۔ اور اللہ کی توفیق سے اس میں مقصود کو پوری طرح سمجھ لیا جائے۔

کیونکہ قائل یہ کہہ سکتا ہے کہ اس کتاب میں جو مسائل گزرے ہیں وہ شارع کے مقصود کی معرفت پر مبنی ہیں۔ پھر جب یہ معلوم نہ ہو کہ کیا چیز اس کا مقصود ہے اور کونسی چیز مقصود نہیں تو پھر کیا صورت ہوگی۔

---

[1] اعلام الموقعین میں اس مقام کی بڑی تفصیل موجود ہے۔

[2] شاید اصل میں الغریب کے بجائے للغریب ہے اور اس لفظ کے مقابلہ میں ہے جو مانعین کے لیے شہیر کا لفظ آیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عقلی تقسیم کے لحاظ سے فکر یہاں تین قسموں میں بٹ جاتی ہے ۔

پہلی قسم یہ کہا جائے کہ شارع کا مقصد ہم سے غائب ہے ۔ وہ آئے تو ہم اسے پہچانیں ۔ اور یہ چیز کلامی تصریح سے ہی ہو سکتی ہے جس کے معانی کے لئے ایسا تتبع نہ کرنا پڑے جس کا استقرار تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی الفاظ اپنی لغوی وضع کے لحاظ سے اس کا تقاضا کرتے ہیں ۔ یا تو اس قول کے ساتھ کہ تکالیف میں کسی حال میں بندوں کے مصالح کا لحاظ نہیں رکھا گیا اور یا اس قول کے ساتھ کہ مصالح کا لحاظ رکھنا واجب نہیں ۔ اور اگر بعض میں واقع ہو تو اس کی وجہ ہمارے لئے مکمل طور پر غیر معروف ہوگی یا یقیناً غیر معروف ہوگی اور اس میں اس حد تک پہنچ جائے کہ قول بالقیاس سے رک جائے اور اس کی تائید وہ روایات کرتی ہیں جو رائے اور قیاس کی مذمت میں آئی ہیں ۔ اس وجہ کا ماحصل یہ ہے کہ مطلقاً ظاہر پر محمول کیا جائے ۔ اور ظاہر یہ کی یہی رائے ہے ۔ یہ لوگ ظواہر اور نصوص میں شارع کے مقاصد معلوم کرنے کے لئے علم کے مظنوں کو اکٹھا کر لیتے ہیں ۔ اور شاید کتاب القیاس میں اس بات کی طرف ان شاء اللہ اشارہ کیا جائے گا کہ ان کا بالاطلاق یہ بات کہنا ایک انتہا کو پکڑنا ہے جس کے متعلق شریعت کی شہادت ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر نہیں ہے جیسا کہ ظاہری کہتے ہیں ۔

دوسری قسم اس قسم کی دوسری انتہا ہے ۔ مگر اس کی دو قسمیں ہیں ۔

پہلی قسم ۔ ان لوگوں کا دعوے یہ ہے کہ شارع کا مقصد ان ظواہر میں نہیں اور نہ ہی

لہ یعنی وہ معانی حکم، اسرار اور مصالح جو مصادر شریعت کے استقرار سے اخذ کئے جاتے ہیں جن پر الفاظ اپنی لغوی وضع کے لحاظ سے دلالت نہیں کرتے ۔ نہ ان معانی کی طرف نظر جاتی ہے اور نہ ہی شارع کے مقاصد سے ان کا اعتبار ہوتا ہے ۔

سلہ یعنی وہ مصالح جو استعمال میں نہ آرہے ہوں نہ وہ لازم ہوں اور نہ ہی ان کا راز معروف ہو ۔ مثال کے طور پر نکاح میں شارع کا مقصود نسل ہونے کی کیا وجہ ہے ؟ اسی طرح مؤلف کا قول ویبالغ فی ذلک حتی یمنع القول بالقیاس اور اس میں اتنا مبالغہ کرے کہ وہ قول بالقیاس کو مانع ہو ۔ قول بالقیاس کی ممانعت اس پر مبنی ہے ت پر مبنی ہے اور اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ سرے سے مصالح کی عدم نگہداشت پر جاری ہو یا اس بات پر کہ اس کے کچھ حصہ میں مصالح ہوں بھی تو ایسے جن کی غیر معروف قسم کی تفسیر کی جائے ۔ کیونکہ ان دونوں قولوں پر قیاس نہیں ہو سکتا ۔ تو مؤلف کا قول ویبالغ یعنی جو وہ کہہ رہا ہے اس کی صحت کی تائید کرے تو اس پر قول بالقیاس کا عدم لازم آئے گا اور یہ لازم واجب ہو جائے گا ۔

ان سے سمجھا جا سکتا ہے ۔ بلکہ مقصود تو ایک دوسری ہی چیز ہے جو ان کے ماوراء ہے ۔ انہوں نے پوری شریعت میں یہی روش اختیار کی ہے ۔ حتیٰ کہ شریعت کے ظاہر سے کچھ تمسک باقی نہیں رکھا کہ اس سے شارع کے مقاصد کی معرفت کو تلاش کرنا ممکن ہو ۔ اور یہ رائے ہر اس قاصد کی ہے جو شریعت کو باطل کرنا چاہتا ہے اور وہ باطنیہ ہیں ۔ جب انہوں نے امام معصوم کا عقیدہ گھڑا تو ان کے لئے شریعت کے ظواہر و نصوص کو مجروح کرنے کے بغیر کوئی چارہ نہ تھا تاکہ وہ اپنے زعم کے مطابق اس امام کے محتاج ہوں ۔ اور اس رائے کا انجام کفر ہے ۔ اللہ ہمیں اس سے پناہ میں رکھے ۔ بہتر یہ ہے کہ ان لوگوں کی بات ہی نہ سنی جائے ۔

اب ہم **دوسری قسم** کی طرف آتے ہیں جو پہلی کے مقابلہ میں اقرب ہے ۔ اور

دوسری قسم یہ ہے کہ کہا جائے کہ شارع کا مقصود الفاظ[1] کے معانی کی طرف توجہ سے معلوم ہوتا ہے ۔ وہ اس طرح کہ علی الاطلاق نصوص و ظواہر کا اعتبار نہ کیا جائے ۔ اگر نص اس نظری معنی کے مخالف ہو تو اسے چھوڑ کر نظری معنی کو مقدم رکھا جائے ۔ اور یہ بات یا تو علی الاطلاق مصالح کی نگہداشت کے واجب ہونے پر مبنی ہے یا عدم وجوب پر لیکن فیصلہ کن چیز معانی ہی ہوں حتیٰ کہ شرعی الفاظ ان نظری معانی کے تابع ہو کر رہ جائیں اور یہ رائے قیاس میں گہرائی تک چلے جانے والوں کی ہے جو نصوص پر معانی کو مقدم رکھتے ہوں اور یہ قسم اوّل کی دوسری انتہا ہے ۔

تیسری قسم یہ کہا جائے کہ دونوں باتوں کا اعتبار ہونا چاہیئے ۔ وہ اس طرح کہ نہ تو معنی میں نص میں مخل ہوں اور نہ اس کے برعکس ہو ۔ تاکہ شریعت ایک نظام پر چلے نہ اس میں اختلاف ہو اور نہ تناقض ۔ اور یہ وہ طریق ہے جس کا اکثر علمائے راسخین نے قصد کیا ہے ۔ اور اس میں اعتماد اس ضابطہ پر ہے جس سے شارع کا مقصد معلوم ہو سکتا ہے ۔ وباللہ التوفیق ۔ اور یہ طریق کئی جہات سے پہچانا جاتا ہے ۔

پہلی جہت محض امر و نہی ، ابتدائی ، تصریحی ہے ۔ امر کے متعلق ہمیں معلوم ہے کہ اس کا امر ہونا فعل کا تقاضا کرتا ہے ۔ گویا امر کے پائے جانے سے فعل کا ہونا ہی شارع کا مقصود ہے ۔ اسی طرح نہی کے متعلق ہم جانتے ہیں کہ اس کا مقتضیٰ کسی کام سے رک جانا ہے ۔ گویا

---

[1] شاید اصل میں معانی الالفاظ کے بجائے معانی النظریہ ہونا چاہیئے تاکہ مابعد کے کلام سے یہ مربوط ہو جائے ۔ اور پہلی نظر کے مقابلہ پر ہو جائے ۔ اس نسخہ کے مطابق یہ مابعد سے موافق نہیں ہوتا نہ ہی پہلے کے مقابلہ پر ہوتا ہے ۔

اس سے واقع نہ ہونا مقصود ہے۔ اور اسے واقع کرنا شارع کے مقصود کے مخالف ہے۔ جیسے کہ مامور بہ کا واقع نہ کرنا شارع کے مقصود کے خلاف ہے۔ گویا یہ وجہ اس شخص کے لئے بھی ظاہر اور عام ہے جو علت میں نظر کئے بغیر محض امر و نہی کا اعتبار کرے اور اس کے لئے بھی جو علتوں اور مصالح کا اعتبار کرے اور یہی شرعی اصل ہے۔

ابتدائی کی قید صرف اس احتیاط کے طور پر ہے کہ اس امر و نہی سے کسی دوسری چیز کا قصد نہیں ہے جیسے اللہ تعالے فرماتے ہیں۔

فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ (۶۲/۹)

تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو اور بیع چھوڑ دو۔

گویا بیع سے نہی، ابتدائی نہی نہیں بلکہ وہ دوڑنے کے امر کی تاکید ہے۔ گویا وہ ایسی نہی ہے جو قصد ثانی سے مقصود ہے۔ کیونکہ قصد اوّل کے لحاظ سے بیع منہی عنہ نہیں ہے۔ جیسے کہ مثال کے طور پر سود اور زنا کی نہی ہے۔ بلکہ یہ تو کام کاج بند کر کے آنے کی وجہ سے ہے تو شارع کا قصد سمجھنے میں اس کی بیع کی صورت میں محض وہی نظر و اختلاف ہے۔ جو اصل مسئلہ بعنوان "دار مغصوبہ میں نماز" میں پیدا ہوا ہے۔

اور تصریحی کی قید اس احتیاط سے ہے کہ یہ امر و نہی صریح ہے ضمنی نہیں جس کی صراحت نہ کی گئی ہو۔ جیسے وہ نہی جو مامور بہ کاموں کے اضداد سے معلوم ہو اور امر کے ضمن میں ہو۔ اور وہ امر بھی جو کسی چیز سے روکنے کے ضمن میں ہو۔ گویا یہاں امر و نہی کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ یہ قصد ثانی سے ہے پہلے قصد سے نہیں۔ کیونکہ قائل کے نزدیک ایسے امر و نہی، مصرح بہ امر و نہی کی تاکید کے قائم مقام ہوتے ہیں۔ پھر اگر نفی کے ساتھ کہا جائے تو عدم قصد میں امر واضح تر ہو جاتا ہے۔ اسی طرح امر وہ ہے جس کے بغیر مامور بہ کام پورا نہ ہو سکے۔ اور یہ بات مسئلہ مالا یتم الواجب الا بہ (جس کے

لہ بیع کی اصل مباح ہے۔ لیکن زمانہ کے اعتبار والا وصف اس کے ساتھ لگ گیا اور وہ ہے کام کاج چھوڑ کر جمعہ کی طرف دوڑنا جو واجب ہے۔ الا یہ وصف چونکہ الگ ہو جانے والا ہے۔ لہٰذا اس میں اختلاف ہو سکتا ہے۔

ےہ جیسا کہ یہ امام کی اور غزالی کی رائے ہے اور یہی رائے پسندیدہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کسی چیز کا کام نہ ہونا ہی نہی ہے۔ جو امر کی ضد ہے۔ نہ ہی عقلاً اس کے ضمن میں ہوتی ہے۔ پہلی رائے قاضی اور اس کے متبعین کی ہے۔

بغیر واجب پورا نہ ہو سکتا ہے وہ بھی واجب ہوتا ہے) میں مذکور ہے۔ گویا اس معاملہ میں شارع کے مقصود پر امر و نہی کی دلالت متنازع فیہ ہے۔ وہ اس مسئلہ میں داخل نہیں جو ہمارے زیر بحث ہے اسی لئے امر و نہی کے متعلق تصریحی کی قید لگائی گئی ہے۔

دوسری جہت امر و نہی کی علتوں کا اعتبار ہے۔ اس کام کا کیوں حکم دیا گیا؟ یا اس دوسرے کام سے کیوں منع کیا گیا؟ اور علت یا تو معلوم (یعنی مذکور) ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر معلوم ہے تو اس کی پیروی کی جائے گی۔ تو جہاں علت پائی جائے وہاں امر و نہی کا مقتضیٰ معلوم ہو گیا کہ اس کا قصد ہے یا عدم قصد۔ جیسے نکاح تناسل کی مصلحت کے لئے اور بیع سود سے بازی کے ساتھ فائدہ اٹھانے کی مصلحت کے لئے اور حدود سرزنش کی مصلحت کے لئے ہے۔ اور علت اصولِ فقہ کے معروف مسالک سے بھی پہچانی جاتی ہے۔ جب اس کی تعیین ہو جائے تو معلوم ہو جاتا ہے کہ شارع کا مقصود وہ ہوگا جس کا یہ علتیں تقاضا کریں۔ جو فعل یا عدم یا سبب اپنانے یا نہ اپنانے میں پائی جاتی ہیں اور جہاں علت معلوم نہ ہو تو ضروری ہے کہ اس کے فیصلہ سے توقف کرے کہ شارع نے ایسا اور ایسا قصد کیا ہے۔ ہاں یہ بات ضرور ہے کہ توقف کے لئے غور کرنے کی یہاں دو وجہیں ہیں۔

پہلی وجہ یہ کہ اس معین حکم یا معین سبب میں منصوص علیہ سے آگے نہ بڑھے۔ کیونکہ علت کو نہ جانتے ہوئے آگے بڑھنا بلا دلیل سینہ زوری ہے اور دوسری راہ میں گم ہونا ہے۔ یہ درست نہیں کہ جو حکم عمرو کے لئے وضع ہوا ہے اسے زید پر لگا دیا جائے۔ اور ہمیں یہ علم نہ ہو کہ شارع کا قصد اس حکم کو زید پر لگانے کا تھا یا نہ تھا۔ کیونکہ جب تک ہم یہ نہ جان لیں اس پر حکم لگانا ممکن نہ ہوگا۔ اس طرح ہماری پیش رفت شارع کی مخالفت پر ہوگی۔ لہٰذا دلیل نہ ہونے کی وجہ سے یہاں رک جائے

دوسری قسم شرعاً موضوعہ احکام کی اصل یہ ہے کہ وہ اپنے مقامات سے آگے نہ بڑھیں۔ تا آنکہ یہ معلوم ہو جائے کہ شارع نے ایسے تجاوز کا قصد کیا ہے کیونکہ تجاوز کرنے پر دلیل قائم نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ تجاوز نہ کرے۔ کیونکہ اگر وہ شارع کے نزدیک تجاوز کرنے

لہ یعنی وضعی احکام میں اور جو اس سے پہلے ہے وہ احکام تکلیفیہ میں ہے جیسا کہ دونوں قسموں کے لئے مؤلف کی تمثیل سے، اور جو بعد میں مذکور ہے اس سے اس کی طرف راہنمائی ہوتی ہے۔

والا ہوتا تو اس پر دلیل قائم کر دیتا اور اس کی کوئی راہ بنا دیتا اور علت کے مسالک معروف ہیں کبھی تو ان سے حکم کے محل کا پتہ چل جاتا ہے لیکن علت نہیں ملتی جس پر ان مسالک میں سے کوئی مسلک دلیل بن سکے۔ لہذا صحیح بات یہی ہے کہ منصوص علیہ کے علاوہ تعدی شارع کا مقصود نہیں ہے۔

گویا یہ دو مسلک ہیں اور دونوں ہی اس مقام پر متوجہ ہوتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ پہلا بغیر یقین کے توقف کا تقاضا کرتا ہے کہ مفروضہ تعدی مراد نہیں اور یہ اس کے مراد ہونے کے امکان کا تقاضا کرتا ہے۔ ناظر سوچتا رہ جاتا ہے۔ اسے کوئی راہ نہیں ملتی جبکہ یہ ممکن ہوتا ہے کہ وہ شارع کا مقصود ہو اور یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ وہ اس کا مقصود نہ ہو۔ اور دوسرا حتمی فیصلہ چاہتا ہے کہ وہ مراد نہیں ہے۔ پھر اس پر بلا توقوف تجاوز نہ کرنے کی بنیاد پڑتی ہے۔ اور علم یا ظن کی بنا پر اس کے مقصود نہ ہونے کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ مقصود ہوتا تو اس پر دلیل قائم ہوتی۔ اور جب ہم ایسی کوئی بات نہیں پاتے تو معلوم ہوا کہ وہ مقصود نہیں۔ پھر اگر کوئی ایسی بات مل جائے جو اس دل میں بیٹھی ہوئی بات کے خلاف وضاحت کر دے تو ادھر رجوع کرے۔ جیسے مجتہد جب کسی حکم کا قطعی فیصلہ دیتا ہے پھر اسے اس کے خلاف دلیل مل جائے تو وہ پہلے فیصلہ کو منسوخ کر کے اس کے خلاف فصلہ دے دیتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ دونوں مسلک تو متعارض ہیں کیونکہ ایک توقف کا تقاضا کرتا ہے اور دوسرا نہیں کرتا پھر یہ دونوں برابر بھی ہیں۔(۱) پھر جب یہ اکٹھے ہوں گے تو ایک دوسرے کے احکام کو ختم کر دیں گے اور محض توقف کے سوا کچھ باقی نہ رہے گا۔ پھر یہ دونوں ایک ساتھ کیسے متوجہ ہوتے ہیں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ مجتہد کے ہاں بعض مسائل کبھی متعارض ہو بھی جاتے ہیں تو اس صورت میں توقف واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں مسلک دو دلیلوں کی طرح ہیں جن

۱۔ یعنی اس وقت ان دونوں پر حکم کو بنا نہ کیا جائے گا نہ ہی اس کا کچھ نتیجہ ہوگا۔ کیونکہ وہ برابری کی سطح پر متعارض ہیں اور ترجیح آسان نہیں لہذا دونوں ساقط ہو جائیں گے۔ تو ان سے فائدہ کیسے اٹھایا جا سکتا ہے اور ان کے مقتضی پر عمل کیسے ہو سکتا ہے؟

میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح نہ دی جاسکے اس وقت مجتہد کے نزدیک دو دلیلوں کے تعارض والے مسئلہ کی بنیاد پر حکم متفرع ہوگا اور کبھی یہ متعارض نہیں بھی ہوتے جبکہ مجتہد ہی دو ہوں یا دو الگ الگ وقت ہوں یا مسئلے دو ہوں اور مجتہد کے نزدیک ایک مسئلہ میں توقف کا مسلک اسے مضبوط کرے اور دوسرے مسئلہ میں نفی کا تو پھر کبھی تعارض نہیں ہوتا۔

ہمیں یہ بھی معلوم ہوچکا ہے کہ عبادات اور عادات میں شارع کا مقصد الگ الگ ہے۔ عبادات کے باب میں تعبد کی جہت غالب ہوتی ہے اور عادات کے باب میں معانی کی طرف التفات کی جہت اور ان دونوں ابواب میں اس کے برعکس کم ہی ہوتا ہے۔ اس لئے امام مالک نے نجاستوں کے ازالہ اور احداث کو رفع کرنے میں صرف نظافت کی طرف توجہ کی اور صرف پانی کی شرط لگائی۔ اور رفع احداث میں نیت بھی ہے اگرچہ اس کے بغیر بھی نظافت حاصل ہوجاتی ہے۔ اور نماز کی ادائیگی میں ابتدائی تکبیر کے بجائے تسلیم (السلام علیکم ورحمۃ اللہ سے نماز شروع کرنے) سے روک دیا۔ اور زکواۃ میں قیمتیں نکالنے سے منع کیا اور کفاروں میں صرف گنتی پر اکتفا کیا۔ ایسے ہی بہت سے مسائل ہیں جو عین منصوص علیہ پر یا جو اس کی طرف مائل ہو، اسی پر اکتفا کرنے کا تقاضا کرتے ہیں۔ اور عادات کے باب میں معنی کو غالب رکھا اور ان میں مصالح مرسلہ اور استحسان کا قاعدہ بنایا اور ان کے متعلق کہا کہ یہ علم کا ۹/۱۰ حصہ ہیں۔ جہاں تک کہ ان مسائل میں گنجائش ہو۔ اور اس سلسلہ میں بحث اور اس پر دلیل پہلے گزر چکی ہے۔ (۲) جب یہ بات ثابت ہوگئی تو عبادات میں نفی کا مسلک ممکن ہوگا اور عادات میں میں توقف کا۔

کبھی یوں بھی ہوسکتا ہے کہ عبادات کے باب میں معانی کا لحاظ رکھا جائے۔ جب ایسی کوئی چیز ظاہر ہوجائے تو باقی بھی اسی کے مطابق چلتے ہیں۔ اور یہ حنفیہ کا طریقہ ہے اور عادات کے باب میں تعبدات بھی ممکن ہیں۔ اور جب ایسی کوئی چیز ظاہر ہوجائے تو باقی بھی اسی کے مطابق چلتے ہیں اور یہ ظاہریہ کا طریقہ ہے۔ لیکن انحصار اسی پر ہے جو پہلے گزر چکا اور نفی اصلی اور استصحاب کا قاعدہ اسی قاعدہ کی طرف راجع ہے۔

۲۔ اٹھارہویں مسئلہ میں جو یہ ہے کہ عبادات میں اصل تعبد ہے اور عادات میں معانی کی طرف توجہ۔

تیسری جہت عادی اور عبادی احکام کی مشروعیت میں شارع کے مقاصد اصلی بھی ہوتے ہیں اور تابعی بھی۔ اس کی مثال نکاح ہے جو پہلے مقصد کے لحاظ سے تناسل کیلئے مشروع ہے۔ پھر اس میں مکان، شادی اور دینی و دنیوی مصالح پر تعاون کی طلب بھی مل جاتی ہے تاکہ حلال طریقہ پر فائدہ اٹھایا جائے اور عورتوں میں جو خوبیاں اللہ تعالیٰ نے پیدا کی ہیں اور عورت کے مال سے آراستگی میں غور کیا جائے۔ یا مرد پر بیوی کا نان نفقہ یا اس عورت سے اولاد پر یا ان کے علاوہ اس کے بھائیوں پر، اور شرمگاہ اور آنکھ سے دیکھنے کی خواہش جو ممنوع ہے اس کی واقع ہونے سے تحفظ، اور بندوں پر اللہ تعالیٰ کے انعامات میں زیادتی کے سبب شکر میں اضافہ اور دوسری اس سے ملتی جلتی جو چیزیں ہیں یہ سب کچھ نکاح کی مشروعیت سے شارع کا مقصود ہیں۔ ان میں سے بعض باتوں پر تو نص موجود ہے اور بعض کی طرف اشارہ ہے اور کچھ ایسی ہیں جن کا دوسری دلیل سے علم حاصل ہوتا ہے یا اس مسلک سے جو انہی نصوص سے استقراء کے طور پر حاصل ہوا ہے۔ یہ اس لئے کہ ان تابع مقاصد میں سے جس پر نص موجود ہے وہ اصلی مقصد کو ثابت کرنے والا اور اس کی حکمت کو تقویت دینے والا ہے اور اس کی طلب اور مداومت کا تقاضا کرتا ہے اور آپس میں ہمدردی، رحم میل ملاپ اور مہربانی کو کھینچنے والا ہے۔ اور یہ باتیں شارع کے مقصد اصلی یعنی تناسل سے حاصل ہوتی ہیں۔ (۳) اس سے ہم یہ استدلال کرتے ہیں کہ وہ چیزیں جن پر نص موجود نہ ہو لیکن ان کی شان یہ ہو وہ بھی شارع کا مقصود ہوتی ہیں۔ جیسا کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے حضرت علی بن ابو طالبؓ کی بیٹی ام کلثوم سے نکاح کیا تو اس نکاح کے متعلق یہ مروی ہے کہ انہوں نے

۳۔ یہ ایسا مناسب مسلک ہے جسے سلیم عقلیں قبول کر لیتی ہیں۔ اب یہ دیکھنا باقی ہے کہ اس جہت کو دوسری جہت سے الگ تیسری مستقل جہت شمار کیا جائے جبکہ دوسری جہت کے متعلق مؤلف کہہ رہے ہیں کہ **وتعرف المناسبه هنا بمسالك العلة المعلومة** (اور یہاں مناسب کو علت کے معلوم مسالک سے پہچانا جائے گا) اور یہ تو معلوم ہے کہ اس سے مناسبت ہے تو جب یہ مناسبت موجود ہے جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں تو اس وضاحت کیلئے دلیل کا مطالبہ کیا جائے گا کہ اسے تیسری جہت کا سبب کیا ہے۔

یہ نکاح نسب کے شرف اور اونچے گھرانوں سے میل ملاپ کی غرض سے کیا اور ایسی ہی دوسری باتیں بھی ہوتی ہیں۔ لہذا اس میں کچھ شک نہیں کہ ایسے مقاصد کیلئے بھی نکاح جائز ہوتا ہے اور اس کیلئے سبب اختیار کرنے کا مقصد اچھا ہوتا ہے۔

یہیں سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ ایسے امور کو توڑنے والی چیزیں علی الاطلاق شارع کے مقاصد کے مخالف ہوتی ہیں، اس لحاظ سے کہ ان کا انجام میل ملاپ، سکون اور موافقت کے برعکس ہوتا ہے۔ جیسے کوئی اس غرض سے نکاح کرے کہ تین دفعہ طلاق دینے والے کیلئے اس عورت کو حلال بنادے۔ کیونکہ ایسا نکاح حلالہ کے مخالفین کے نزدیک میل ملاپ کے مقاصد کے برعکس ہے جیسے شارع نے غیر مشروط طور پر حین حیات تک کیلئے بنایا ہے۔ جبکہ ایسے نکاح سے مقصود طلاق کے ذریعہ مقاطعہ ہوتا ہے۔ یہی حال نکاح متعہ کا ہے یا جو بھی اس قسم کے نکاح ہوں ۔ اور ایسا نکاح دوام مواصلت پر شارع(۴) کی مخالفت کے ظاہر ہونے میں سخت تر ہے ۔ اسی لئے آپ نے ایسے نکاح سے منع کردیا جس میں ایسی باتیں پائی جاتی ہوں۔ عبادات کی بھی یہی صورت ہے۔ ان میں اصلی مقصد الہ واحد کی طرف توجہ ہے اور اس کیلئے مقصد کا ہر حال میں قصد رکھنا چاہیے، پھر اس کے تابع تعبد کا قصد ہے تاکہ اس سے آخرت میں درجات حاصل ہوں یا وہ اللہ تعالی کے اولیاء سے ہوجائے۔ وغیرہ وغیرہ۔ گویا یہ تابع مقصد پہلے مقصود کی تاکید کرنے والے اور اس پر ابھارنے والے ہیں اور سری اور جہری ہر حالت میں دوام کا تقاضا کرتے ہیں۔ بخلاف تابع قصد کے جو متبوع (یعنی اصلی قصد) کے دوام کا تقاضا نہ کرتا ہو اور نہ اس کا مؤکد ہو۔ جیسے جان ومال کی حفاظت کیلئے تعبد کا مقصد یا یہ قصد کہ اسے صدقات ملیں یا لوگوں میں اس کی تعظیم ہو، ایسا قصد منافقوں اور ریاکاروں کے

۴۔ غالباً اصل میں محافظہ الشارع کے بجائے فی مضادہ قصد الشارع ہے۔ کیونکہ نکاح متعہ جس میں مخصوص مدت مقرر ہوتی ہے۔ اس میل ملاپ کی مخالفت میں تحلیل نکاح وغیرہ جیسے سب کاموں سے سخت تر ہے جس کی شارع نے محافظت کی ہے۔ کیونکہ نکاح حلالہ میں دونوں پر مدت گزرتی ہی نہیں اور کبھی وہ جدا بھی نہیں ہوتے۔ ہاں اگر یہ دونوں معنی ایک دوسرے کو لازم ہوتے تو جب نکاح متعہ شارع کے قصد کے سخت مخالف ہوتا تو اس سے نہی واضح دلائل سے ہوتی کہ شارع کا مقصد دوام مواصلت ہے۔

قصد کی طرح ہے۔ کیونکہ ایسی باتوں کا قصد نہ تو اصلی مقصد کا مؤکد ہوتا ہے نہ ہی دوام پر ابھارنے والا ہوتا ہے بلکہ وہ تو دوام کے ترک کو تقویت دیتا اور فعل سے کابل بنا دیتا ہے۔ اسی لئے ایسا شخص اسی وقت تک اس پر عمل کرتا ہے جب تک کہ اس کی مطلوبہ چیز، جس کی وہ گھات لگائے بیٹھا ہے، حاصل نہ ہو۔ اور جب اسے مطلوبہ چیز حاصل ہو جائے تو اسے چھوڑ دیتا ہے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں۔

ومن الناس من یعبد اللہ علی حرف (۲۲/۱۱) اور لوگوں میں سے کوئی وہ بھی ہے جو کنارے پر کھڑا ہو کر اللہ کی عبادت کرتا ہے۔

گویا ایسا مقصد شارع کے قصد کی ضد ہوتا ہے جبکہ وہ اسی غرض کیلئے عمل کا قصد کرتا ہے۔ اور اگرچہ اس عمل کا مقتضی بغیر قصد کے تبعاً (۵) بھی حاصل ہوجاتا ہے۔ کیونکہ ایسے نکاح کرنے والے کو، جس کا مقصد نکاح کو دائمی طور پر نباہنا ہو، کبھی جدائی سے واسطہ پڑجاتا ہے تو اس طرح وہ متعہ اور حلالہ نکاح کے برابر ہوجاتا ہے اور تعبد کے مؤکد قصد سے اللہ تعالی کی عبادت کرنے والے کو جان ومال کی حفاظت، مراتب اور تعظیم حاصل ہوجاتے ہیں تو اس طرح وہ ریا اور سمعہ کیلئے عبادت کرنے والے کے برابر ہوجاتا ہے۔ لیکن ان دونوں میں اس پہلو سے فرق واضح ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک ایسے تابع مؤکد کا قاصد ہے جو دوام کا مقتضی ہے اور دوسرا ایسے غیر مؤکد تابع کا جو انقطاع کا مقتضی ہوتا ہے۔

ایک سوال پھر اگر یہ کہا جائے کہ کیا اس تضاد کا یوں اعتبار ہوگا کہ وہ عین مخالفت کا مقتضی ہے؟ یا اس معاملہ میں اس کا موافق نہ ہونا بھی کافی ہوگا؟ اس سوال کی وضاحت یہ ہے کہ نکاح متعہ عین مقاطعہ کا تقاضا کرتا ہے لہذا درست نہیں کیونکہ یہ شارع کے قصد کی عین مخالفت ہے اور دوسرا شخص اس قصد سے نکاح کرے کہ اپنی بیوی کو ستائے یا اس سے مال حاصل کرے، اس سے (وقتی طور پر) صحبت کرے۔ یہ ایسے کام ہیں جو مواصلت کے مقتضی نہیں بایں ہمہ عین مقاطعہ کے مقتضی بھی نہیں جو کہ نکاح کی مشروعیت وغیرہ میں شارع کے قصد کے مخالف چیز ہے۔ لیکن یہ عین مخالفت بھی نہیں کیونکہ اس کے عورت کو ستانے کے قصد سے نکاح کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ واقعتاً طبعی ایسا ہو۔ نہ ہی دکھ پہنچانے

۵۔ یعنی کبھی تبعاً حاصل ہوجاتے ہیں۔

سے طلاق کا واقع ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اس سلسلہ میں صلح بھی ممکن ہے اور مرد پر حکم بنانے کا معاملہ بھی یا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ خیال دل سے نکل جائے۔ اگرچہ قصد اول انہی باتوں کا مقتضی ہوتا ہے تاہم یہ نکاح کا عین اقتضاء نہیں۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ عبادات اور عادات میں مخالفت عینیہ کے اقتضاء کی ممانعت میں اور اس کے مقتضی کے مطلقاً باطل ہونے میں کوئی شک نہیں۔ لهذا یہ درست نہیں کہ اللہ تعالی کی عبادت اس طرح کرے جس سے ظاہر ہو کہ وہ مقاصد میں غیر مشروع ہے اگرچہ فی نفس الامر اس کا مشروع ہونا ممکن ہو۔ اسی طرح اس کیلئے یہ بھی درست نہیں کہ اس قصد سے شادی کرے اور جو کام مخالفت عینیہ کا مقتضی نہ ہو جیسے ستانے کے قصد سے نکاح اور نکاح حلالہ جو اسے درست سمجھتا ہو تو ان میں دو پہلو قابل غور ہیں۔ اس کا قصد اگرچہ غیر موافق ہے تاہم اس سے عین مخالفت ظاہر نہیں ہوتی۔ تو جس کی رائے غالب عدم موافقت کی جانب ہو وہ رک جائے گا۔ اور جس کی غالب رائے یہ ہو کہ عین مخالفت نہیں وہ نہیں رکے گا اور یہ چیز نکاح مضارہ کی مثال سے ظاہر ہوجاتی ہے کیونکہ یہ مثال فی نفسہ جائز نکاح کے ذریعہ تعاون علی الاثم والعدوان سے تعلق رکھتی ہے۔ گو یہ نکاح فی نفسہ حکم کے لحاظ سے منفرد ہے اس نکاح میں دوام یا جدائی دونوں کا امکان ہے۔ الا یہ کہ مضارہ جدائی کا مظنہ ضرور ہے۔ لهذا جو شخص اتنی مقدار کا اعتبار کرتا ہے وہ اس کا منکر ہوگا اور جو نہیں کرتا وہ ایسے نکاح کو جائز قرار دے گا۔

فصل یہ بحث اس بات پر مبنی ہے کہ عبادات اور عادات دونوں میں شارع کے تبعی مقاصد بھی ہوتے ہیں۔ عادات میں تو یہ ظاہر ہیں اور اس کی مثالیں بھی گزر چکی ہیں۔ رہیں عبادات تو ان میں بھی تبعی مقاصد ثابت ہیں

مثال کے طور پر نماز جس کی مشروعیت کی اصل اللہ سبحانہ کے حضور خضوع، اس کی طرف توجہ میں اخلاص اور اس کے سامنے ذلت وعاجزی کے قدم پر کھڑا ہونا اور اس کے ذکر سے نصیحت حاصل کرنا ہے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں

واقم الصلوة لذکری (۱۴/ ۲۰) اور میری یاد کیلئے نماز قائم کرو۔

اور فرمایا

ان الصلوة تنهی عن الفحشاء والمنکر بیشک نماز فواحش ومنکرات سے روکتی ہے ولذکر اللہ اکبر (٦) (٢٩/٤٥) اور بڑی چیز تو اللہ کی یاد ہے۔

اور حدیث میں ہے

ان المصلی یناجی ربه (۷) (نمازی اپنے پروردگار سے سرگوشی کرتا ہے)

پھر اس کے تابع مقاصد بھی ہیں۔ جیسے فواحش ومنکر سے روکنا اور دنیا کی اکتاہیوں سے نماز میں راحت حاصل کرنا۔ چنانچہ روایت ہے۔ ارحنا بھا یا بلال (۸) (اے بلال! نماز کیلئے اذان کہہ کر ہمیں اس سے آرام پہنچاؤ) اور صحیح حدیث میں ہے۔ جعلت قرہ عینی فی الصلوۃ (میری آنکھ کی ٹھنڈک نماز میں بنائی گئی ہے)۔ اور آپ نے نماز کے ذریعہ رزق طلب فرمایا۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں۔

وامر اهلک بالصلوه واصطبر علیها اپنے اہل خانہ کو نماز کا حکم دو اور خود بھی لانسئلک رزقاً نحن نرزقک اس پر ڈٹ جاؤ ہم تجھ سے رزق نہیں مانگتے۔

وہ تو ہم خود تمہیں دیتے ہیں اور حدیث میں اس آیت کی تفسیر انہی معنوں میں ہے۔ نیز حاجت روائی جیسے نماز استخارہ اور نماز حاجت اور جنت کے حصول سے کامیابی کی طلب اور آگ سے نجات اور یہ خالصتاً عام فائدہ ہے اور نمازی کا اللہ کی پناہ میں ہونا، حدیث میں ہے۔ من صلی الصبح لم یزل فی ذمت اللہ (۸)

جو صبح کی نماز ادا کرتا ہے وہ اللہ کی امان میں رہتا ہے۔ اور بلند تر منزل تک پہنچنا۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں۔

٦- یہاں وہی مقصود مذکور ہے جو مشروعیت کی اصل پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے مؤلف نے اس دلیل سے خواہش سے نہی کو توابع میں سے بنادیا۔

۷- یہ اس حدیث کا جملہ ہے جسے احمد نے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کیا۔ (نیل الاوطار: ج:۲)

۸- اسے الترغیب والترہیب میں مسلم سے یوں روایت کیا

من صلی الصبح فھو فی ذمة الله الخ

ومن اللیل فتہجدبہ نافلۃ لک عسی ان یبعثک ربک مقاماًمحمودا(۱۷/۷۹) اور رات کو نماز تہجد ادا کیجئے جو آپ کیلئے زائد ہے شاید کہ آپ کا پروردگار آپ کو مقام محمود سے اٹھائے۔

گویا اللہ تعالی نے قیام الیل کی وجہ سے آپ ﷺ کو مقام محمود عطا کیا۔

اور صیام میں شیطان کی راہوں کا بند ہونا اور باب الریان سے جنت میں داخل ہونا اور مجرد ہونے کی صورت میں گناہ سے بچے رہنے پر استعانت۔ حدیث میں ہے۔

من ستطاع منکم الباءۃ فلیتزوج تم میں سے جو کوئی نکاح کی طاقت رکھتا ہے ثم قال. ومن لم یستطع فعلیہ اسے چاہیے کہ شادی کرلے۔ پھر فرمایا۔ اور جو بالصوم فانہ لہ وجاء طاقت نہیں رکھتا اسے لازم ہے کہ روزے رکھے۔ کیونکہ روزہ اس کیلئے بند حسن ہے۔

اور فرمایا الصیام جنۃ (۹)(روزے ڈھال ہیں) نیز فرمایا اور جو کوئی روزے رکھتا رہا ہوگا اسے باب الریان (۱۰) سے بلایا جائے گا۔

اسی طرح باقی تمام عبادات ہیں جن میں اخروی فائدے ہیں اور وہ عام ہیں اور دنیوی فوائد بھی ہیں۔ اور یہ سب فوائد اصلی فائدہ کے تابع ہیں اور اصلی فائدہ اللہ تعالی کے حضور خضوع اور اس کی فرمانبرداری ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اس اصلی فائدہ کے بعد باقی اس کے تابع فوائد ہیں جو مذکور ہوئے اور جو نہیں ہوئے ان میں بھی گزشتہ تقسیم کے مطابق غور کرنا چاہیئے۔ ان میں سے پہلا تو مؤکد ہے جیسے عام یا خاص اجر کی طلب اور اس کی ضد مال وجاہ کی طلب ہے کیونکہ اس قسم سے اصلی مقصد کی تاکید نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ تو اس کے خلاف ہے اور تیسرا جیسے روزے سے شہوت ختم کرنے کی طلب اور وہ سب کچھ جو حظوظ کے مسئلہ میں

۹۔ حدیث کا ٹکڑا جسے صحاستہ نے نکالا۔

۱۰۔ حدیث کا ٹکڑا جسے نسائی نے ان الفاظ سے روایت کیا اور تیسیر میں ابو داؤد کے سوا پانچوں سے نکالا۔ "جنت میں ایک دروازہ ہے جسے الریان کہتے ہیں۔ اس سے صرف روزہ دار داخل ہوں گے۔ جب وہ داخل ہو جائیں گے تو بند کردیا جائے گا۔ پھر اس سے کوئی داخل نہ ہوسکے گا"۔

مقاصد تابعہ سے متعلق گزر چکا ہے انمیں تحقیقی نظر ڈالنا چاہیئے اور دوسرا عدم تاکید کا مقتضی ہوتا ہے۔ اور اس چیز کا تقاضا کرتا ہے جو کچھ اس تاکید کی عین ضد ہو اور اس کا بھی جو اس کی عین ضد نہ ہو۔

علاوہ ازیں عبادات کے متعلق بھی یہاں آخری نظر اس حیثیت سے ہے کہ عبادت سے ایسے مواہب طلب کئے جائیں جو کسی فرمانبردار بندے کو نتائج کے طور پر اللہ تعالی کی طرف سے عطا ہوتے ہیں اور وہ اس زیور سے آراستہ ہوتا ہے۔ ان میں پہلی عطا آخرت کا ثواب ہے، یعنی کامیاب ہو کر جنت میں داخل ہونا اور بلند درجات کا ملنا اور جو کچھ ان معنوں میں ہے۔ جب کہ وہ قصد کرے۔ جو اسے ایسے عمل پر ابھارے جس کے قصد کی اصل اللہ تعالی کے حضور خضوع اور اس کی عظمت کے سامنے تواضع ہو تو یہ درست پہلو سے اللہ تعالی کی عبادت گزاری ہوگی جس میں نہ کوئی مداخلت ہے نہ آمیزش۔ کیونکہ یہ اس کی طرف رجوع کا قصد ہے جس کے ہاتھ میں یہ سب کچھ ہے اور اخلاص اسی کیلئے ہے۔ اور جو کچھ اس راہ میں آئے اسے بعض لوگوں نے مزدوری کی طلب شمار کیا ہے اورایسے شخص کو برا بندہ۔ اس پر بحث پہلے گزر چکی ہے۔

اس آخری طرف کے لحاظ سے وہ عامل جو عمل اس لئے کرتا ہے کہ اس کی تعریف کی جائے یا تعظیم کی جائے یا اسے کچھ دیا جائے تو وہ ریاکار ہے جبکہ اس میں وہ کچھ ثابت نہیں ہوتا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ علاوہ ازیں اس کا عمل اصالتاً بھی نہیں۔ جب اس میں اخلاص نہیں تو وہ عبث ہے۔ اور اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ اس کا عمل خالص اللہ کے لئے تھا لیکن اس نے اس عمل سے ایسے نتیجہ کے حاصل ہونے کا قصد کیا تو یہ قصد اللہ کیلئے اخلاص کو تقویت دینےوالا نہیں بلکہ یہ تو ترک اخلاص کو تقویت دیتا ہے۔ الا یہ کہ ایسا شخص عطا کیلئے مجبور ہو، تو وہ اللہ سے عطاء کیلئے سوال کرے اور سوال اس بنا پر کرے جو اسے رکاوٹ کے سبب اور اسباب کے فقدان کی وجہ سے لاچاری لاحق ہوئی ہے تو اس صورت میں خالصتاً اخلاص کے مطابق ہوگا، یہ ریاکاری نہ ہوگی۔ ایسے عمل کی صحت میں کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ یہ عمل اسی چیز کا مقتضی ہے جس کیلئے تعبد مشروع ہے(۱۱)اور اسے تقویت دینے

۱۱- یعنی اللہ تعالی سے خضوع اور اس کے حضور ذلت کے قدم پر کھڑا ہونے سے۔

والا ہے اور اس کی اصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

وامراھلک بالصلوۃ واصطبرعلیھا اور اپنے اہلِ خانہ کو نماز کا حکم دے (۲۰/۱۳۲) اور خود اس پر ڈٹ جا۔

نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ جب آپ کے گھر والے اللہ کے فضل اور رزق کیلئے بے قرار ہوجاتے تو آپ انہیں نماز کا حکم دیتے جو اسی آیت کی بنا پر ہے تو یہ نماز اللہ تعالیٰ کیلئے ہے جس کے ذریعہ جو کچھ اللہ کے ہاں موجود ہے اس سے عطا طلب کی جاتی ہے۔

اسی کشادہ راہ پر ابن بابی اور اس کے استاد چلتے ہوئے اس شخص کے بارے میں کہتے ہیں جس کا عمل یہ ظاہر کرے کہ اس کی عدالت ثابت ہے اور اس کی امامت درست ہے اور شرعاً وہ اس کا مامور ہو تو اس کی اقتداء کی جائے اس لئے کہ اس شخص میں اس شرائط پائی جاتی ہیں اور جو شخص اس جگہ کھڑا ہوتا ہے وہ موجود نہ ہو۔ تو ان دونوں کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں اور اس کی یہ ظاہری عبادت، عبادت کی مشروعیت کی اصل کو مجروح نہیں بناتی۔ بخلاف اس شخص کے جو لوگوں میں عدالت کے ثابت ہونے کا یا امامت وغیرہ کا قصد کرتا ہے۔ کیونکہ یہ خطرے کا مقام ہے۔ نہ یہ عمل مداومت کا تقاضا کرتا ہے۔ کیونکہ اس میں وہی کچھ ہے جو عبادت کے ذریعہ لوگوں سے جاہ اور تعظیم کی طلب ہے۔ اور یہاں جو بات قابل غور ہے وہ اس عمل کی طرف خصوصی توجہ ہے جس سے ولایت کا درجہ یا علم وغیرہ حاصل ہو۔ اس میں (۱۲) دو باتیں چلتی ہیں اور اس کے جواز کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

واجعلنا للمتقین اماماً (۲۵/۷۴) اور ہمیں پرہیز گاروں کا امام بنادے۔

اور حدیث نخلہ جب حضرت عمر بن خطابؓ نے اپنے بیٹے عبداللہ سے کہا "اگر تو نے اس وقت یہ بات کہہ دی ہوتی تو مجھے یہ فلاں چیز سے بھی محبوب تھی" اور مسئلہ عتبیہ میں غور فرمائیے۔ میرے خیال میں اس مسئلہ میں امام مالک اور ان کے استاد کا اختلاف نہیں دو باتوں میں تھا۔ اس طریق میں جو چیز اشکال پیدا کرتی ہے وہ تعبد ہے جو عمل کے ذریعہ تجدید نفس کے قصد سے ہو۔ اور عالم ارواح پر اطلاع، فرشتوں کی رویت، خوارق عادات، کرامات کے حصول، اور علوم اور عالم روحانی، وغیرہ کے عجائبات کے قصد سے ہو۔ تو اس کا قائل یہ کہہ

۱۲- یعنی شریعت نے اسے اس کا حکم نہیں دیا تھا۔ وہ اس طرح کہ سابقہ شروط میں سے ایک شرط نہیں پائی جاتی۔

سکتا ہے کہ تعبد کے ساتھ ایسی چیزوں کا قصد جائز اور گوارا ہے کیونکہ اس کا حاصل تو ولایت کا درجہ حاصل ہونے کی طلب کی طرف راجع ہے۔ اور یہ کہ وہ اللہ کے خاص اور برگزیدہ بندوں میں سے ہوجائے اور یہ چیز طلب کرنا درست ہے کہ شرع کا مقصود اس کی طرف ترقی ہے۔ اور اس کے جواز کی ڈلیل اس سے پہلی مثالوں میں گزر چکی ہے۔ اس میں کوئی فرق نہیں۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ یہ گزشتہ روش سے خارج ہے۔ کیونکہ اس نے علم غیب پر تخمینہ بازی کی۔ مزید یہ کہ اللہ کی عبادت کو اس کا وسیلہ بنایا اور یہ بات تو عبادت کو ختم ہی کر دینے والی ہے۔ کیونکہ ایسے قصد والا شخص تو اللہ تعالی کے اس قول کے تحت داخل ہے۔

ومن الناس من یعبد اللہ علی حرف (۲۲/۱۱)

اور لوگوں میں کوئی ایسا ہے جو ایک کنارے پر کھڑا اللہ کی عبادت کرتا ہے۔

اسی طرح اس کو جب مطلوبہ چیز مل جائے تو خوش ہوجاتا ہے اور تعبد کو چھوڑ کر وہی اس کا قصد بن جاتا ہے وہ اپنے دل میں اس کو مضبوط اور عبادت کے قصد کو کمزور بنا دیتا ہے۔ اور اگر اسے مقصود حاصل نہ ہو تو عبادت کے متعلق طعنہ زنی کرنے لگتا ہے اور بسا اوقات اعمال کے ان نتائج کو جھٹلا دیتا ہے جو اللہ تعالی اپنے مخلص بندوں کو عطا کرتے ہیں۔ چنانچہ روایت ہے کہ کسی شخص نے یہ حدیث سنی۔

من اخلص لله اربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمه من قلبه على لسانه (۱۳)

۱۳۔ اسے الترغیب والترہیب میں ان لفظوں سے روایت کیا۔ من اخلص للہ اربعین یوماً اور کہا کہ اسے رزین نے اپنی کتاب میں ابن عباس سے ذکر کیا۔ اور میں نے اصول میں ایسی کوئی چیز نہیں دیکھی جسے رزین نے جمع کیا ہو۔ نہ ہی اس بات سے واقف ہوں کہ اس کی اسناد صحیح ہیں یا حسن۔ یہ صرف کتاب الضعفاء جیسے کامل وغیرہ میں مذکور ہے۔ لیکن حسن بن حسن مروزی نے اسے اپنی کتاب زوائد کی کتاب الزہد میں عبد اللہ بن مبارک سے روایت کیا ہے اور اسے مرسل کہا ہے اور تذکرہ الموضوعات میں ان الفاظ سے مذکر ہے: ما من عبد يخلص لله اربعين صباحاً الا ظهرت ينابيع الحكمه من قلبه على لسانه اور اس کے متعلق کہا کہ یہ ضعیف ہے اور صاغانی نے رسالہ الموضوعات میں کہا کہ یہ موضوع ہے

جو شخص چالیس دن تہجد خالصتاً اللہ تعالیٰ کیلئے ادا کرے تو اس کے دل سے حکمت کے چشمے پھوٹ کر اس کی زبان پر جاری ہو جاتے ہیں۔

تو وہ اس حکمت کے حصول کے در پے ہوا۔ لیکن اس کیلئے یہ دروازہ نہ کھلا۔ جب یہ قصد کسی فاضل کو معلوم ہوا تو وہ کہنے لگا "اس شخص نے حکمت کے لئے خلوص اختیار کیا تھا اللہ کیلئے نہیں کیا تھا"۔

تمام مذکورہ معانی وغیرہ میں ایسا ہی حکم جاری ہوتا ہے اور کوئی ایسی دلیل میرے علم میں نہیں جو ایسے امور طلب کرنے پر دلالت کرے۔ بلکہ جو کچھ ملا وہ اس کے خلاف ہی ہے۔ کیونکہ جو کچھ انسان سے غائب کردیا گیا ہے وہ تکالیف سے متعلق نہیں نہ اس کے ادراک کا مطالبہ کیا گیا ہے اور نہ اس تک پہنچنے کی ترغیب دی گئی ہے۔ تفسیر کی کتابوں میں ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا کہ، چاند کا کیا معاملہ ہے جب ظاہر ہوتا ہے تو دھاگے کی طرح پتلا سا، پھر بڑھتا ہے یہاں تک کہ پورا چاند بن جاتا ہے۔ پھر پہلی رات کی طرف پلٹ آتا ہے؟ تو یہ آیت نازل ہوئی۔

یسئلونک عن الاھلہ قل ھی مواقیت للناس والحج ولیس البربان تاتوا البیوت من ظھورھا (۲/۱۸۹)

لوگ آپ ﷺ سے چاند کی شکلوں کے متعلق پوچھتے ہیں۔ آپ کہہ دیجئے کہ یہ لوگوں کیلئے میعاد اور حج کے اوقات کیلئے ہیں۔ اور یہ کوئی نیکی نہیں کہ تم گھروں میں ان کی پچھلی طرف سے آؤ۔

گویا پچھلی طرف سے گھروں میں آنے کو ایسی مثال بنایا جو اس سوال کے مقتضی کو شامل ہے۔ کیونکہ یہ ایسی چیز کی جستجو ہے جس کی جستجو کا حکم نہیں دیا گیا۔

ایک شبہ | یہ نہیں کہا جاسکتا کہ "اللہ تعالیٰ کی ذات صفات اور اس کے افعال سے اتنی ہی معرفت حاصل ہوگی جتنی اس کی مصنوعات سے ہو، اور ان مصنوعات میں سے روحانی عالم بھی ہیں اور خوارق عادات بھی جن سے نفس کو تقویت ہوتی ہے اور علم باللہ کے درجہ میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔

جواب شبہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ علم صرف عمل کرنے کیلئے ہی طلب کیا جاتا ہے جس حد تک کہ مقدمات میں گزرچکا ہے اور جو کچھ عالم شہادت میں ہے وہی کافی بلکہ کافی سے زیادہ ہے۔ لہذا اس سے جو زیادہ ہوگا تو وہ زائد از ضرورت ہے۔ علاوہ ازیں اگر یہ مطلوب بھی ہو جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا تھا۔

رب ارنی کیف تحی الموتی (۲/۲۶۰)

اے میرے پروردگار۔ مجھے دکھلائیے کہ آپ مردوں کو زندہ کیسے کرتے ہیں۔

تو اس کا جواب کئی وجوہ پر ہے۔ مثلاً

پہلی وجہ دعا سے خوارق کی اور علم کے ساتھ (۱۴) بصیرت کے کھلنے کی طلب میں کوئی ناپسندیدگی نہیں۔ کلام تو صرف اس شخص کے متعلق ہے جو عبادت تو اللہ کی کرے اور قصد یہ رکھے کہ ایسی چیزیں دیکھے۔ دعا کا دروازہ تو شرعاً تمام دینی اور دنیوی امور کیلئے کھلا ہے جب تک کہ وہ کسی معصیت کیلئے نہ ہو۔ اور عبادت کا قصد صرف یہ ہوتا ہے کہ توجہ اللہ کی طرف رہے اور اس کیلئے عمل میں اخلاص ہو، اس کے حضور خضوع ہو جس میں کسی دوسری بات کی شرکت کا احتمال نہ ہو۔ اور اللہ کی عبادت والے خالص عمل کے ساتھ اگر اجر اور اخروی ثواب کی طلب مؤکد نہ ہوتی تو عبادت کے ساتھ اس کا قصد کرنا جائز نہ ہوتا۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ارباب احوال سے ایسا قصد غائب ہی ہوتا ہے۔ تو یہ دونوں قسم کے لوگ ایک جیسے کیسے ہوسکتے ہیں؟ یعنی دعاء سے خوارق کی طلب اور اس کے ساتھ ہی عبادت کا قصد۔ (۱۵) بہ بیں تفاوت ایں از کجاست تا بہ کجا

۱۴۔ یعنی دعا سے اگر یہ چیزیں طلب کی جائیں تو یہ کوئی بری بات نہیں۔ بری بات صرف یہ ہے کہ عبادت کے ساتھ اس کا قصد کرے۔ اور سیدنا ابراہیمؑ نے یہ خارق دعا سے طلب کیا تھا نہ کہ کسی قسم کی عبادت سے۔ گویا دعا سے خوارق کی طلب ایسی نہیں جیسی عبادت کے ساتھ ان کی طلب۔

۱۵۔ یعنی اللہ تعالی کے کمالات، اس کی تنزیہ اور اس کی قدرت کاملہ پر اور ان چیزوں پر جن کا آخر تک مؤلف نے اشارہ کیا ہے۔ غور کرنے سے ان دونوں جوابوں کا فرق معلوم ہوسکتا ہے۔

دوسری وجہ | جن باتوں سے ہم ان تمام امور پر استدلال کرتے ہیں اگر ہمیں یہ معلوم نہ ہوتے تو ہمارے لئے عالم شہادت سے عالم غیب تک غلطی کرجانے کا عذر ہوسکتا تھا تو یہ کیسے ہو جبکہ عالم شہادت میں بہت سے عجائب و غرائب ہیں جو اخذ کے لحاظ سے قریب تر اور جستجو کیلئے سہل ہیں اور جب تک زمانہ قائم ہے یہ باقی رہیں گے۔ ہم ان میں سے سویں حصہ کی بھی معرفت اور اطلاع تک نہیں پہنچ پائے۔ اور اگر کوئی عاقل چھوٹی چھوٹی نشانیوں (۱۶)اور ذلیل ترین مخلوقات میں عذر کرے کہ خالق کائنات نے ان میں کیا کچھ عجائب اور حکمتیں ودیعت کر رکھی ہیں تو حیرت کی انتہا ہو جاتی ہے اور عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں تنبیہ فرمائی کہ ان میں غور کیا جائے جیسے ارشاد باری ہے۔

اولم ینظروا فی ملکوت السموت والارض وما خلق اللہ من شئی؟(۷/۱۸۵)

افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت والی السماء کیف رفعت... الی آخر(۸۸/۱۷)

افلم ینظروا الی السماء کیف بنینها وزیناها ومالها من فروج(۵۰/۶)

کیا انہوں نے آسمانوں اور زمین کی بادشاہت میں اور جو چیزیں اللہ نے پیدا کی ہیں ان میں نظر نہیں کی؟

کیا وہ اونٹ کی طرف نہیں دیکھتے کہ وہ کیونکر پیدا کیا گیا ہے اور آسمان کی طرف کہ وہ کیسے اٹھایا گیا ہے۔۔۔ تا آخر

کیا انہوں نے آسمان کی طرف نہیں دیکھا کہ اسے ہم نے کیسا بنایا ہے اور اس کو زینت دی اور اس میں کوئی شگاف نہیں۔

۱۶۔ جیسے مکھی، چیونٹی اور پروانے اور جنہیں مائیکروبات وغیرہ وغیرہ کا نام دیا گیا ہے جن پر کئی ضخیم کتابیں تالیف ہوچکی ہیں اور انہیں ان کے خواص سے تعارف کرایا گیا ہے۔ اور ان کے علماء نے یہ اعتراف کیا ہے کہ وہ ابھی تک ابتدائی بحثوں میں لگے ہوئے ہیں۔

اور یہ تو معلوم ہے کہ اللہ نے انہیں ایسی چیزوں میں نظر کرنے کا حکم نہیں دیا تھا جو ان سے پوشیدہ ہوں۔ اور عادتاً ان پر اطلاع ہو ہی نہ سکے الا یہ کہ وہ خارق ہو۔ کیونکہ یہ ایسا محال امر ہے جس تک کبھی ہی کوئی پہنچ سکتا ہے۔ اور جب آپ ایسی آیات میں غور کریں گے جن میں فرشتوں اور عالم غیب کا ذکر ہے تو آپ ایسی کوئی چیز نہیں پائیں گے جس سے ان چیزوں کو دیکھنے میں کوئی مشکل پیش آتی ہو۔ نہ ہی ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم ان چیزوں کی ذوات وحقائق پر مطلع ہونے کیلئے جستجو کریں۔ یہی فرق اس بات کا کافی ثبوت ہے کہ ایسی چیزوں میں نظر کرنا شرعاً مطلوب نہیں۔ اور جو چیز مطلوب نہیں اسے طلب بھی نہ کرنا چاہیے۔

تیسری وجہ | اس جستجو کی طلب خالصتاً فلسفیانہ ہے۔ تجرید نفس کی طلب کا خیال اور ان جہانوں پر اطلاع جو حواس سے ماوراء ہیں ایسی باتیں صرف حکمائے متقدمین اور فنی بحثوں میں گہری نظر رکھنے والے فلاسفہ سے ہی منقول ہیں۔ ان میں سے کچھ اللہ کی ذات کے قائل بھی تھے اور کچھ دوسرے بھی۔ اسی لئے آپ انہیں دیکھیں گے کہ ان باتوں کی طلب کیلئے انہوں نے خاص قسم کی ریاضت مقرر کر رکھی ہے جس کا شریعت محمدیہ میں کوئی ذکر نہیں۔ وہ سبزیات کھانے کی شرط لگاتے اور جانداروں یا جو کچھ ان سے نکلے (دودھ، شہد وغیرہ) سے پرہیز کرتے ہیں۔ ان کے علاوہ ایسی شرطیں عائد کرتے ہیں جو شریعت میں منقول نہیں۔ نہ ہی یہ باتیں سلف صالح یا ان کے بعد کے لوگوں میں ملتی ہیں۔ جیسے تجرید، عالم روحانیہ اور ان سے متصل چیزوں کا ذکر ان میں سے کسی سے بھی منقول نہیں۔ یہی بات حجت ہے کہ یہ چیزیں غیر مطلوب ہیں جیسا کہ اس کے بعد عنقریب اللہ کی توفیق سے اس کا ذکر آ رہا ہے۔

چوتھی وجہ | روحانیات اور غائب چیزوں کے عجائب جو ہم سے غائب رکھے گئے ہیں ان پر مطلع ہونے کی طلب ایسی ہی ہے جیسے دور کی چیزیں جو ہمارے محسوسات سے غائب رکھی گئی ہیں ان پر مطلع ہونے کی طلب۔ جیسے دور دراز کے شہر اور وہ غیب شدہ چیزیں جو زمین کی نچلی تہوں میں ہیں۔ کیونکہ یہ سب چیزیں اللہ تعالیٰ کی مصنوعات کی اقسام ہیں۔ تو جیسے یہ کہنا درست نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے تعبد کے جواز کے ساتھ یہ قصد بھی کرے کہ ایک اندلیسی، بغداد خراسان اور اس کے آگے چین کے شہروں پر مطلع ہو، اسی طرح جو چیزیں محسوسات کی قبیل سے نہیں ان پر اطلاع پانا بھی ایسا ہی ہے۔ لہذا ایسا قصد نہ ہونا چاہیے۔

پانچویں وجہ اگر ایسا ہونا جائز قرار دے دیا جائے تو وہ بہت سے عوارض اور روکنے والے دلائل میں گھرا ہوا ہے جو انسان اور اس کے مقصود کے درمیان حائل ہوجاتے ہیں۔ یہ تو صرف آزمائشیں ہیں جن میں اللہ اپنے بندوں کو مبتلا کر کے دیکھتا ہے کہ وہ کیسے عمل کرتے ہیں۔ پھر جب انسان ان اشیاء کے حصول کی مصلحت اور اسے پیش آنے والے مفسدہ کے درمیان موازنہ کرتا ہے تو عوارض والا پہلو بھاری نکلتا ہے اور اس کی طلب کا پہلو ہلکا ہوتا ہے۔ اسی لئے صوفیہ کے محققین نے ان چیزوں کو ہمیشہ طلب نہیں کیا اور نہ وہ اس بات پر راضی ہوئے کہ ان کی عبادت میں کوئی چیز مداخلت کرے۔ حتی کہ کسی نے اتنا مبالغہ کیا کہ ثواب کی طلب میں وہ کچھ کہا جو گزر چکا۔ اور سب سے شدید عوارض تو ان اشیاء کی ایسی عبادات کے ساتھ طلب ہے جو مکمل اخلاص کا تقاضا کرتی ہیں۔ جیسے نماز، روزہ، ذکر وغیرہ۔ لہذا ان کے ساتھ حظوظ کی طلب مناسب نہیں ہوتی۔ کیونکہ روحانیات کے علم کی طلب یا تو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے حکم سے ہوگی اور یہ نہیں پائی جاتی یا اس لئے ہوگی کہ وہ ایسی باتوں پر مطلع ہونا چاہتا ہے جن پر اس کی جنس کے افراد میں سے کسی کو اطلاع نہ ہو گویا وہ ایسے مسافر کی طرح ہے جو دور دراز کے مقامات اور زمین میں پھیلے ہوئے عجائبات دیکھنا چاہتا ہو، اس کے علاوہ اس کا کوئی مقصد نہ ہو۔ اور یہ محض حظ ہے جس میں عبادت کا کوئی حصہ نہیں قصہ کوتاہ ایسا آدمی اس چیز کا مؤید نہیں ہوتا جس کے مطابق فی الاصل عبادت وضع کی گئی اور خالص عبودیت متحقق ہوئی۔

ایک شبہ اگر یہ کہا جائے کہ کسی بزرگ سے حفظ کی دوا پوچھی گئی تو اس نے جواب دیا "اس کا علاج معاصی کو چھوڑنا ہے" اور مشہور قاعدہ ہے کہ طاعت، طاعت پر مددگار ہوتی ہے۔ اور حدیث میں آیا ہے کہ خیر کا انجام خیر ہی ہوتا ہے۔ جیسے برائی کا انجام برا ہوتا ہے۔ تو کیا انسان بھلائی سے ہم کنار ہونے کیلئے خیر کا کام کر سکتا ہے یا نہیں؟ اگر آپ جواب نفی میں دیں تو یہ اس قاعدہ کے خلاف ہے اور اگر جواب مثبت میں ہے تو آپ نے اصل کی مخالفت کی۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ یہ انداز ہی دوسرا ہے اور وہ یہ ہے کہ کبھی انسان یہ جانتا ہوتا ہے کہ اس کا برا عمل اس سے فلاں بھلائی کو روک رہا ہے تو وہ اس برائی کو اس لئے چھوڑتا ہے کہ اسے یہ بھلائی مل جائے۔ اسی طرح کوئی بھلا کام کسی دوسری بھلائی سے ہم کنار

کر دیتا ہے۔ یہی چیز طاعت پر طاعت کے ساتھ مدد ہے اور اس میں کوئی اشکال نہیں۔ چنانچہ اللہ تعالی فرماتے ہیں۔

واستعینوا بالصبر والصلوۃ (۲/۴۵) اور صبر اور نماز کے ساتھ مدد طلب کرو۔

نیز فرمایا

وتعاونوا علی البر والتقوی (۵/۲) اور نیکی اور تقوی پر ایک دوسرے کی مدد کرو۔

اور حفظ کے علاج والا مسئلہ بھی اسی قبیل سے ہے۔ اور جو زیر بحث ہے اس کا ماحصل شہوانی خط کی طلب ہے۔ جسے وہ عبادت کے ساتھ طلب کرتا ہے۔ اور جو کچھ اس سے اقرب ہو تو ایسے عمل میں اخلاص نہیں ہوتا۔ (۱۷) ماحصل یہ ہے کہ جو شخص یہ اعتبار کرتا ہے کہ توابع عبادت کی اصل کے مددگار اور اس کو مضبوط کرنے والے ہیں اور اخلاص کو مجروح نہیں کرتے تو ایسا تبعی مقصود جائز ہے۔ اور جو ایسا نہ ہو وہ جائز نہیں۔ مقاصد اصلیہ کیلئے مقاصد تابعہ تین قسم کے ہوتے ہیں۔

پہلی قسم جو مقاصد اصلیہ کی تاکید، اس کے ربط اور وثوق کا تقاضا کرتی ہو اور اس میں رغبت حاصل ہو بلاشبہ وہ شارع کا مقصود ہے۔ گویا شارع کے مقصد کے موافق مشروع سبب کے ساتھ اس کا سبب اپنانے کا قصد کرنا درست ہے۔

دوسری قسم (۱۸) جو مقاصد اصلیہ کے براہ راست زوال کا تقاضا کرتی ہو۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اس کا قصد شارع کے مقصد کے عین مخالف ہے۔ ایسا سبب اپنانا باطلاق درست نہیں۔

تیسری قسم جو مقاصد اصلیہ سے نہ تاکید کا تقاضا کرے نہ ربط کا۔ لیکن وہ براہ راست

۱۷۔ اس فصل کا ماحصل ہے جو عبادت کے توابع سے متعلق ہے اور مؤلف کا قول کہ مقاصد اصلیہ تین قسم کے ہوتے ہیں۔ سے لے کر چوتھی جہت تک، یہ سب کچھ عبادات وعادات سمیت تیسری جہت کا ماحصل ہے۔

۱۸۔ یعنی پہلی دونوں قسموں میں عبادات اور عادات میں کوئی فرق نہیں۔

مقاصد اصلیہ کو اٹھانے کی بھی مقتضی نہ ہو۔ یہ عبادات (۱۹) میں درست نہیں البتہ عادات میں درست ہے۔ عبادات میں اس کا درست نہ ہونا تو ظاہر ہے۔ رہی عادات میں اس کی صحت تو یہ سبب اپنانے کے بعد ربط و وثوق کے حاصل ہونے کے جواز کی صورت میں ہے۔ اور اس میں اختلاف ہو سکتا ہے کیونکہ کبھی تو کہا جاتا ہے کہ جب وہ مقصد اصلی کی تاکید کا تقاضا نہ کرتا ہو اور شارع نے تاکید کا قصد کیا ہو تو ایسا سبب اختیار کرنا شارع کے مقصد کے موافق نہیں ہوتا۔ لہذا وہ صحیح نہیں اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ اگر اس پر غیر موافق ہونا صادق آتا ہے تو اس پر غیر مخالف ہونا بھی صادق آئے گا۔ جب تک کہ وہ کلیتاً اسے اٹھانے کا قصد نہ کرے جو شارع نے اس کی وضع سے قصد کیا تھا۔ اور سبب اختیار کرنا تو صرف ایسی بات ہے جس کے ساتھ شارع کا مقصود حاصل ہو سکتا ہے اور اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ وہ ایسی چیز ہو جس کے سبب اپنانے کو اٹھا دینے کا شارع بھی قصد رکھتا ہو۔ اسلئے نکاح میں طلاق کو مشروع کیا گیا، اور بیع میں سودا موڑنے کو اور قصاص میں معاف کرنے کو اور عزل کو مباح کیا اگرچہ بادی النظر میں ہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ امور شارع (۲۰) کے قصد کی ضد ہیں۔ جبکہ ان میں سے کوئی بھی شارع کے قصد کا عین مخالف نہیں۔ اور اس کی مثال (۲۱) یہ ہے کہ کوئی شخص محض حاجت پوری کرنے کیلئے نکاح کا قصد کرے اور شارع کے اصلی قصد یعنی تناسل کو طلب نہ کرے تو یہ شارع کے قصد کے خلاف نہ ہوگا، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ دوسری بیان

۱۹۔ جیسے عبادات کے ذریعے عالم روحانیات پر اطلاع پانے کی طلب جیسا کہ بتا دیا ہے۔ لہذا ادھر رجوع فرمائیے

۲۰۔ یعنی جو کچھ بادی النظر میں ظاہر ہو اس پر نہ جھکے جب تک کہ وہ عین مخالف نہ ہو۔ تو اس صورت میں وہ صحیح ہوگا۔

۲۱۔ یعنی اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے قصد کیا۔۔۔ حالانکہ اس نے وہ قصد نہیں کیا جو شارع نے کیا تھا بلکہ کسی دوسرے کام کا قصد کیا جو کہ خواہش کو پورا کرنا ہے۔ یہ قصد شارع کے قصد کے عین مخالف نہیں لہذا صحیح ہوگا۔ اسی طرح سابقہ مثالوں میں سے جس نے تکلیف پہنچانے یا عورت کا مال بٹورنے کے قصد سے نکاح کیا تو وہ بھی اسی طرح صحیح ہوں گے۔

کردہ مثالوں کی بھی یہی صورت ہے۔ اور یہ اس قبیل سے نہیں کہ وہ ضروری ہی شارع کے قصد کا مخالف ہو۔ یہ تو کام کے حصول کیلئے سبب اپنانے کی حیلہ سازی ہے،(۲۲) وہ اس طرح کہ ایسا سبب اپنانا عبث ہوتا ہے جس کے اپنانے سے شرعاً کچھ حاصل نہ ہو سوائے اس چیز تک پہنچنے کے جو اس کے پیچھے ہے تو جب وہ چیز حاصل ہو گئی یہ حیلہ بھی ختم ہو گیا اور اپنی اصل سے کٹ گیا اور یہ صرف اس صورت میں ہوتا ہے کہ وہ سبب اپنانے کی اصل میں رخنہ ڈالنے والا ہو اور جب یہ امکان ہو وہ رخنہ نہ ڈالے گا یا یہ امکان ہو کہ وہ اپنی اصل سے کٹے گا نہیں تو یہ من وجہ (کسی نہ کسی پہلو سے) شرعی مقصد کے مخالف نہ ہوگا۔ گویا یہی چیز محل اجتہاد ہے۔ رہا سبب اختیار کرنا تو اگر اس کے ساتھ نہی بھی ہو تو یہ بھی محل نظر ہے(۲۳)۔ اور اس کے متعلق بحث پہلے گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم!

چوتھی جہت | جن چیزوں سے شارع کا مقصد معلوم ہو سکتا ہے۔ سبب اپنانے(۲۴) یا عمل کرنے کی مشروعیت سے سکوت جبکہ ایسا مفہوم موجود ہو جو اس کا تقاضا کرتا ہو۔ اور اس

۲۲- غالباً اصل عبارت یوں ہونی چاہیے۔
عمل کرنے کی مشروعیت سے سکوت جبکہ ایسا مفہوم موجود ہو جو اس کا تقاضا کرتا ہو اور اس
ولیس من هذا المخالف لقصد الشارع بلا بد، وهو الاحتيال الخ
یعنی ایسی نوع سے نہیں جو اس کے جواز کی تاکید کرے جو مؤلف نے بیان کیا ہے۔ کہ اس میں سبب اختیار کرنا کسی دوسری غرض کو پانے کا حیلہ ہوتا ہے وہ اس طرح کہ جب غرض حاصل ہو جائے تو وہ سبب زائل ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ادھار والے لین دین کے متعلق پہلے گزر چکا ہے اور جیسے زکواۃ سے فرار کی خاطر ہبہ کرنا۔ یہ اس نوع میں شمار نہیں ہوتے جو یہاں ہمارے زیر بحث ہے اور وہ یہ ہے کہ جو نہ تو مقصد اصلی کی تاکید کا تقاضا کرے اور نہ اسے اٹھانے کا۔ اور یہ باتیں فی الحقیقت اسے اٹھانے اور شکستہ بنانے کی طرف لے جاتی ہیں۔ اور مؤلف کا قول واما اذا الممکن یعنی وہ یہاں تیسری قسم ہے۔

۲۳- یہ وہی چیز ہے جس کی طرف مؤلف نے دار مغصوبہ میں نماز کے عنوان کی طرف اشارہ کیا ہے۔

۲۴- یعنی عادی اعمال میں جیسے کاریگروں کی تضمین اور مؤلف کا قول او عن شرعیہ العمل یعنی عبادی اعمال میں جیسے قرآن کریم کی تدوین۔

کی وضاحت یہ ہے کہ حکم شارع کے سکوت کی دو قسمیں ہیں۔

ایک یہ کہ اس سے اس لئے چپ رہا جائے کہ کوئی ایسا داعیہ موجود نہ ہو جو چپ رہنے کا مقتضی ہو اور نہ ہی ایسا موجب ہو جس کیوجہ سے حکم دیا جائے۔ جیسے وہ واقعات جو رسول اللہ ﷺ کے بعد پیش آئے تو اہل شریعت کو ضرورت محسوس ہوئی کہ ان میں غور کریں اور ان کی کلیات میں مقررہ راہ پر چلائیں اور سلف صالحین نے جو نئے کام کئے وہ اسی قسم سے متعلق ہیں جیسے قرآن مجید کو جمع کرنا، علم حدیث کی تدوین اور کاریگروں (۲۵) پر ضمان ڈالنے کا مسئلہ وغیرہ وغیرہ جن کا ذکر رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں نہیں ملتا اور یہ واقعات دور نبوی میں رونما نہیں ہوئے اور نہ ہی ان کو عمل میں لانے کی کوئی وجہ پیش آئی جو ان کاموں کا تقاضا کرتی۔ اس قسم کے فروع اپنے شرعی مقررہ اصول پر بلاشبہ جاری ہیں۔ ان میں شرعی قصد پہلے (۲۶) ذکر کردہ جہات کی رو سے معروف ہے۔

دوسری قسم اس حکم سے خاموش رہا جائے جبکہ اس حکم کا تقاضا کرنے والا سبب قائم ہو۔ اور جب واقعہ رونما ہوا تو جو کچھ اس زمانہ میں تھا اس پر زائد کوئی حکم مقرر نہ کیا ہو۔ گویا سکوت فیہ کی یہ قسم اس معاملہ میں نص کی طرح ہے کہ شارع کا قصد یہ ہے کہ اس میں نہ کچھ زیادتی کی جائے نہ کمی۔ اس لئے کہ عملی حکم کے مشروع ہونے کیلئے اس مفہوم کا سبب موجود ہے پھر آپ کا حکم نہ دینا اس بات کی دلیل ہے اور یہ بات صراحت کر دیتی ہے کہ جو کچھ اس وقت تھا اس سے جو زائد ہوگا وہ بدعت زائدہ اور اس چیز کی مخالفت ہے جس کا شارع

۲۵۔ کیا رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں کاریگر نہ ہوتے تھے؟ بلکہ وہ موجود تھے۔ لہذا یہ مثال لانا غیر واضح ہے کیونکہ حکم کا سبب تو موجود ہے۔ پھر یا تو اس سبب نے شارع سے کوئی ایسا حکم لیا ہوگا جو پہلے جاری نہ تھا یا نہ لیا ہوگا۔ بہر صورت وہ ایسا حکم ہے جو یا تو موجود صورت کو بحال رکھے یا پھر اس میں کچھ تبدیلی کرے۔ ہمارے زیر اثر مسئلہ میں ایسی کوئی بات ظاہر نہیں ہوتی۔ الا یہ کہ رسول اللہ ﷺ کا زمانہ گزر گیا جو اس حکم سے متعلق تھا۔ لہذا یہ بات بعید از قیاس ہے۔

۲۶۔ یعنی تیسری جہت میں جو یہ ہے کہ اس پر نص نہ ہو اور نصوص سے استقرائی مسلک کے مطابق معلوم ہو۔

نے قصد کیا تھا۔ جبکہ معلوم ہوچکا کہ آپ کا قصد اس حد تک رک جانا تھا جس پر نہ کوئی زیادتی ہو اور نہ اس میں کمی ہو۔(۲۷)

اور اس کی مثال امام مالک کے مذہب میں سجدہ شکر ہے جو اس مفہوم کو ثابت کرتا ہے جو عتبیہ کے بارے میں اشب اور ابن نافع سے سنا گیا ہے وہ اس بارے میں کہتے ہیں کہ امام مالک سے پوچھا گیا کہ اگر کسی شخص کو ایسا معاملہ پیش آئے جسے وہ پسند کرتا ہو تو کیا شکرانہ کے طور پر اللہ کے ہاں سجدہ کرے؟ آپ نے کہا" نہ کرے" ان لوگوں کے معاملہ میں ایسی کوئی چیز نہیں گزری۔ آپ سے کہا گیا کہ۔ ابوبکر صدیق علیہ السلام کے متعلق لوگ بیان کرتے ہیں کہ یمامہ کی فتح کے دن وہ اللہ کے ہاں سجدہ شکر بجا لائے۔ کیا آپ نے یہ سنا ہے؟ کہنے لگے "میں نے ایسی بات نہیں سنی اور میرا خیال ہے کہ لوگوں نے حضرت ابوبکر صدیق علیہ السلام پر جھوٹ باندھا ہے اور یہ بہت بڑی گمراہی ہے کہ کوئی شخص کوئی چیز سنے اور کہنے لگے کہ میں نے اس کے خلاف کچھ نہیں سنا" لوگوں نے کہا کہ ہم نے تو صرف اس لئے سوال کیا تھا کہ آپ کی رائے معلوم کرسکیں کہ اس سے تردید کرسکیں۔ آپ نے کہا۔ ہم تمہیں کچھ اور چیز بھی بتلاتے ہیں جو تم نے مجھ سے نہ سنی ہوگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فتح نصیب ہوئی اور آپ کے بعد مسلمانوں کو بھی فتوحات نصیب ہوئیں تو کیا تم نے کسی سے ایسی بات سنی ہے جب تجھے کوئی ایسی بات پیش آئے(۲۸) جو لوگوں کو پیش آچکی ہو اور ان سے اس سلسلہ میں کچھ

۲۷۔ یعنی یہ ایسی چیز کو برقرار رکھنا ہے جو جاری ہو اور اس کا اعتبار ہو۔ اور آپ دیکھ رہے ہیں کہ کلام کی اصل عادی اور عبادی امور میں عام ہے۔ لیکن مؤلف نے اس قسم میں عبادت کی قسم کے متعلق خاص روش اختیار کی ہے اور وہ یہ ہے کہ اسے بدعت بھی کہا جاتا ہے اور غیر بدعت بھی۔

۲۸۔ یہ آخر کلام تک اس مضمون سے زائد ہے جس کا پہلے جواب دیا جاچکا ہے اور اسی سے مؤلف کا قول بشئی اخرلم تسمعہ منی ظاہر ہوتا ہے۔ الاعتصام کی دوسری جزو کی طرف رجوع فرمائیے۔ اس کی فصل

ثم اتی بماخذ اخرمن الاستدلال الخ

میں آپ لفظی اختلاف دیکھیں گے جس سے بعض معنوی اختلاف بھی پیدا ہوجاتے ہیں۔

نہ سنا ہو تو تجھے بھی وہی کچھ کرنا لازم ہے اس لئے کہ اگر یہ سجدہ اللہ کی یاد کیلئے ہو کیونکہ لوگوں کا معاملہ بھی ایسا ہی تھا تو کیا تم نے کسی کے متعلق یہ سنا ہے کہ اس نے سجدہ کیا ہو؟ تو یہ اجماع ہے کہ جب تجھے کوئی ایسا معاملہ درپیش ہو، جسے تو نہ جانتا ہو تو اسے چھوڑ دے۔ یہی اس روایت کا تمہ ہے جو گزشتہ مفروضہ سوال و جواب کو حاوی ہے۔ اور سوال کی وضاحت یہ ہے کہ مثلاً بدعت کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ "وہ فعل جس کے کرنے سے شارع چپ رہا ہو یا جس فعل کے کرنے کا اذن تھا اسے چھوڑ دیا ہو" یا آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ "ایسا فعل جس کا اذن دینے سے شارع چپ رہا، یا جس کے کرنے کی اجازت تھی اسے چھوڑ دیا، یا اس کے علاوہ کوئی خارجی (۲۹) امر ہو۔ پہلے جزو کی مثال امام مالک کے قول کے مطابق سجدہ شکر ہے اس لحاظ سے کہ اس کے فعل کی کوئی دلیل موجود نہیں اور نمازوں کے بعد اجتماعی صورت میں دعا۔ اور عرفہ کے دن عصر کے بعد اجتماعی دعا جبکہ وہ عرفہ کے علاوہ کسی اور مقام پر ہو۔ اور دوسرے جزو کی مثال روزہ ہے جس میں کلام بھی ترک کی جائے اور بعض خوردنی چیزوں کے ترک سے مجاہدہ نفس اور تیسرے جزو کی مثال جیسے ظہار کے کفارہ میں غلام آزاد کرنے کی طاقت رکھنے والے کا پے در پے مہینوں کے روزے قبول کرنا۔ اور تیسرا جزو نص کے مخالف ہے۔ لہذا کسی حال میں درست نہیں۔ لہذا اس کا بدعت قبیحہ ہونا واضح ہے۔ رہیں پہلی دو قسمیں تو وہ دونوں فی الحقیقت فعل یا ترک ہیں، جن کے فعل یا ترک سے شارع نے سکوت اختیار کیا ہو۔ اب یہ کیسے معلوم ہو کہ وہ شارع کے قصد کے مخالف ہیں یا ایسی چیزیں ہیں جو مشروع چیزوں کے خلاف ہوتی ہیں؟ اور وہ دونوں ایک ہی مقام پر

۲۹۔ جس بات سے آپ چپ رہے اس کے کرنے اور جس میں اذن تھا اس کے ترک کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ ظہار کے کفارہ میں غلام آزاد کرنے کی طاقت رکھنے کے باوجود دو ماہ متواتر کے روزے قبول کرنا ایسی بات نہیں جس سے شارع چپ رہتے بلکہ وہ تو اس بات کی ضد ہے جس پر شارع کی نص موجود ہے اور مؤلف کا قول او امر خارج عن ذلک یہ فقرہ پہلے والی عبارت سے زائد ہے۔

مشروع کے ساتھ آملتی ہیں۔ (۳۰) بلکہ معنی کے لحاظ سے وہ دونوں مصالح مرسلہ (۳۱) کی طرح ہیں اور بدعت تو اس وقت وجود میں آتی ہے۔ جب لوگوں کے مصالح اس کا مطالبہ کر رہے ہوں اور وہ گمان کرتے ہوں کہ نہ اس میں شارع کے قصد کی مخالفت ہے اور نہ اعمال کی وضع کی۔ رہا قصد تو اس کا فرض ہونا مسلم ہے۔ (۳۲) اور فعل کا معاملہ یہ ہے کہ شارع (۳۳) نے اسے فعل بجالا کر مشروع نہیں کیا کہ اس نئے کام سے اس کی مخالفت ہو جائے، نہ کسی چیز کو چھوڑ کر مشروع کیا کہ اس نئے کام کرنے والے کے فعل سے اس کی مخالفت ہو جائے جیسے نماز کا ترک اور شراب نوشی، جبکہ اس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ شارع کے ہاں مسکوت عنہ امر ہے۔ اور شارع سے مسکوت کام مخالفت کا مقتضی نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی اس سے شارع کا کوئی معین قصد سمجھا جاتا ہے (۳۴) کہ وہ اس کی ضد اور اس کے خلاف ہو۔ جب یہ صورت ہو تو ہم مصالح کے پہلوؤں کی طرف دیکھتے ہیں تو جس کام میں ہم مصلحت دیکھتے ہیں، مصالح مرسلہ پر عمل پیرا ہوتے ہوئے اسے قبول کر لیتے ہیں اور جس کام میں مفسدہ دیکھیں مصالح ہی کی خاطر اسے

۳۰۔ کیونکہ وہ اس مفروضہ میں مشروع نہیں اور وہ ایک ساتھ دونوں امور سے انکار کی توجیہ ہے۔

۳۱۔ یعنی جس بات کی شارع سے کوئی نص یا خصوصی دلیل وارد نہ ہو تو وہ دلیل کے لحاظ سے مرسلہ ہوتی ہے۔

۳۲۔ کیونکہ بحث کا مفروضہ یہ ہے کہ مثلاً فعل یا ترک کا مقتضی پایا جاتا ہو جیسے شکر کے مستحق نعمت کے حصول پر سجدہ جس میں قصد کی مخالفت نہیں۔ جیسا کہ ہم پہلے بھی الجھۃ الثانیہ مما یدل علی قصد الشارع میں جان چکے ہیں

۳۳۔ یعنی وہ بھی فرض کی اصل ہے۔

۳۴۔ یہ اضافہ ہے جس کی یہاں ضرورت نہ تھی کیونکہ اگر وہ مسکوت ہے تو اس میں شارع کا قصد معین سمجھا نہیں جاسکتا۔ لیکن موضوع کی اصل یہ ہے کہ ان مسائل میں شارع کا قصد مسلم ہے کہ وہ بدعت کی موافقت کرتا ہے۔ جیسے سجدہ شکر کے موضوع میں عام وجہ سے مطلوب نعمت کا شکر۔ اور یہ کہ مقتضی موجود ہے۔ لیکن جب اس کیلئے حکم مشروع نہیں کیا گیا تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ جو کچھ بحال ہے اس پر زائد کچھ نہ ہو۔ مخفی نہ رہے کہ مصالح مرسلہ صرف غیر عبادات میں جاری ہوتے ہیں۔

چھوڑ دیتے ہیں اور جب ہم ان میں نہ یہ دیکھیں نہ وہ دیکھیں تو پھر وہ باقی تمام مباحات کی طرح ہے، انہیں مصالح مرسلہ ہی کی طرح عمل میں لانا چاہیے ماحاصل یہ ہے کہ ہر نئے کام کے ذم کو اگر مفہوم میں قابل تعریف (۳۵) کام کے مساوی قرار دیا جائے تو پھر کس بنا پر اس ایک کام کی مذمت کی جائے اور دوسرے کی مدح؟ جبکہ کوئی خصوصی نص اس کی مدح یا ذم پر دلالت نہ کرتی ہو۔ یہ اس جواب کی تائید ہے جسے امام مالک نے ذکر کیا اور یہ کہ اس مقام پر فعل یا ترک کے حکم سے سکوت۔ جبکہ فعل یا ترک کے مقتضی کا مفہوم موجود ہو۔ کے متعلق اجماع یہ ہے کہ ہر وہ معاملہ جس پر سکوت ہو اور وہ اپنی حالت پر رہے گا اور اس میں کچھ اضافہ نہ ہوگا اور یہی اس معنی میں غرض ہے۔ ابن رشد کہتے ہیں۔ اس کی توجیہہ یہ ہے کہ شارع نے اسے ایسی چیز نہیں سمجھا کہ اسے دین میں مشروع کرے۔ یعنی سجدہ شکر کو۔ نہ فرض اور نہ نفل۔ جب نبی کریم ﷺ نے اس کا حکم نہیں دیا نہ خود یہ کام کیا نہ مسلمانوں کا اس کو کرنے کے اختیار پر اجماع ہوا اور شرعی قانون انہی وجوہ میں سے کسی ایک سے ثابت ہوسکتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں اس کا استدلال اس بات پر کہ رسول اللہ ﷺ نے نہ خود یہ کام کیا، نہ آپ کے بعد مسلمانوں نے کیا تو اگر یہ ہوتا تو منقول ہوتا، درست ہے۔ اور یہ بات درست نہیں کہ جن مسلمانوں نے اپنی ہمتیں صرف کردیں انہوں نے اسلامی قانون کے کسی حصہ کو نقل نہ کیا ہو۔ اور انہیں تبلیغ کا حکم دیا گیا تھا۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ اصول میں سے ایک اصل ہے اور سبزیوں اور ترکاریوں سے زکواہ ساقط ہونا اسی ضمن میں آتا ہے۔ حالانکہ ان چیزوں میں رسول اللہ ﷺ کے اس عمومی ارشاد کے مطابق زکواہ واجب ہے: جس کھیتی کو آسمان (بارش) اور چشمے سیراب کریں اور بارانی میں زکواہ دسواں حصہ ہے اور جس زمین کو چھڑکاؤ یا دوسرے محنت والے وسائل سے سیراب کیا جائے اس میں زکواہ بیسواں حصہ ہے۔ (۳۶) کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے زمین کی پیداوار سے زکواہ وصول کی مگر سبزیوں اور ترکاریوں سے

۳۵۔ یعنی حکمت اور مصلحت میں کیونکہ مفروضہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جسمیں مصلحت معروف ہو اس کا شارع نے اعتبار کیا ہے اور سجدہ شکر اور جمع قرآن میں کیا فرق ہے؟ یا نمازوں کے بعد اجتماعی دعا اور حدیث کی تدوین میں کیا فرق ہے؟ جبکہ یہ دونوں خیر پر مدد ہے

۳۶۔ اسے نسائی، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے نکالا ہے۔

زکواۃ وصول نہ کرنا ہی منقول ہے۔ لہذا ہم اسے ایسی سنت قائمہ کے مقام پر قرار دیتے ہیں جس میں زکواۃ نہیں ہے۔ یہی صورت رسول ﷺ سے سجدہ شکر کے ترک نقل کی ہے کہ وہ بھی سنت قائمہ کی طرح ہے جس میں سجدہ نہیں۔ پھر انہوں نے امام شافعی کا اس مسئلہ میں اختلاف بیان کیا ہے اور اس پر بحث کی ہے۔ اور اس مسئلہ سے مقصود امام مالک کی وہ توجیہہ ہے کہ وہ کس لحاظ سے سجدہ شکر کو بدعت قرار دیتے ہیں۔(۳۷) توجیہہ یہ نہیں کہ سجدہ شکر علی الاطلاق بدعت ہے۔ محلل کے نکاح کی تحریم میں بعض لوگ اسی روش پر چل نکلے حالانکہ وہ بدعت منکرہ ہے۔ وہ اس لحاظ سے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اس مفہوم کا مقتضی موجود تھا کہ تحلیل کی اجازت سے زوجین کیلئے تخفیف اور رخصت ہو تاکہ وہ اپنے پہلے والی حالت کی طرف لوٹ سکیں۔ لیکن آپ ﷺ نے اسے اس بات کے باوجود مشروع نہیں کیا کہ رفاعہ قرظی کی بیوی کی یہ خواہش تھی کہ وہ اپنے پہلے خاوند کی طرف رجوع کرے تو یہ اس بات پر دلیل تھی کہ تحلیل اس کیلئے یا کسی دوسری عورت کیلئے مشروع نہیں۔ اور یہی صحیح اصل ہے ۔ جب اس کا اعتبار کیا جائے تو بدعت اور غیر بدعت کا فرق واضح ہوجاتا ہے۔ اور یہ اس بات پر دلیل ہے کہ جب مفہوم کا مقتضی موجود ہو لیکن اس کیلئے کوئی شرعی قانون نہ دیا گیا ہو تو اس سے شارع کا قصد یہ ہوتا ہے کہ جو چیز جس حالت میں پہلے سے موجود ہے اس پر اضافہ نہ کیا جائے۔ تو جب کوئی اس پر مزید اضافہ کرے تو ظاہر کہ یہ چیز شارع کے قصد کے مخالف ہے۔ لہذا باطل ہوگی۔

تمت بالخیر

۳۷۔ یعنی نقل سے مؤلف کا مقصود توجیہہ میں اس کے طریقہ کی معرفت ہے جو اس کے ذکر کردہ سوال و جواب میں ہے۔ اور اس مفہوم کی وضاحت اس کا بدعت ہونا ہے۔ یعنی تاکہ وہ اس سے عام قاعدہ اخذ کرے جسے یہاں وہ اصل بنانا چاہتا ہے اور وہ یہ ہے کہ بدعت وہ ہوتی ہے جس کا مقتضی (داعیہ، سبب) رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں موجود تھا تاہم آپ ﷺ نے اس کیلئے کوئی زائد حکم مشروع نہیں کیا تاکہ معلوم ہوسکے کہ سکوت اس بات پر دلیل ہے کہ آپ کا مقصد اس حد کے نزدیک ٹھہر جانا ہے۔ مؤلف کی یہ غرض نہیں کہ سجدۂ شکر کے بدعت ہونے کی وضاحت کرے۔ بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ امام مالک کا طریقہ اس کے بدعت ہونے کے بیان میں ہے۔ گویا یہ ایسا شبہ ہے جو اس کے بدعت ہونے کی تائید سے پاک کرتا ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے خود سجدۂ شکر ادا کرنے کے متعلق احادیث وارد ہیں ۔ اس سلسلہ میں منتقی الاخبار کے باب السھو کی طرف رجوع فرمائیے۔